Hanya Untuk Ujian Promosi

Iksan

DINAMIKA ISLAM TRADISIONAL:

RESPONS PESANTREN SALAFIYAH TERHADAP AGENDA PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

SEKOLAH PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
2018

Hanya Untuk Ujian Promosi

Iksan

DINAMIKA ISLAM TRADISIONAL:

RESPONS PESANTREN SALAFIYAH TERHADAP AGENDA PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

SEKOLAH PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
2018

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

KATA PENGANTAR

Al-hamdu lillāh 'ala kulli hāl. puji syukur saya haturkan kepada Gusti Allah atas segala perkenan-Nya. Sungguh ini adalah sebuah anugerah yang indah. *Ṣalawat* salam saya haturkan ke *Kanjeng* Nabi Muhammad SAW, *the inspiring man*.

Disertasi ini bercerita tentang dinamika kaum Islam tradisional di Indonesia, yang dalam hal ini yang saya maksud adalah kaum pesantren, *wa bi al-khuṣūṣ* pesantren *salafiyah*. dinamika itu meliputi bagaimana kebijakan kurikulum di pesantren dibuat, apa motif dibalik sikap mereka terhadap tradisi, dan bagaimana respons mereka terhadap upaya intervensi negara kepada lembaga pendidikan yang mereka kelola baik pesantren secara keseluruhan maupun unit-unit madrasah yang dikelola di dalamnya yang menjadi unit kegiatan di pesantren. Bagaimana dinamika mulai dari menolak, menerima, hingga melakukan negosisasi dengan aparatur negara Indonesia. Dinamika itu terlihat pada bagaimana mereka menyusun kurikulum dan bagaimana mereka meletakkan unit madrasah mereka dalam narasi administrasi negara.

Tulisan yang ada di depan Anda ini adalah disertasi yang melewati jalan panjang dari tahun 2015 hingga 2017, ditulis di enam kota kabupaten; Jakarta, Surabaya, Pamekasan, Canberra, Sydney, dan Marlbourne, serta ditulis di dua negara; Indonesia dan Australia. Melibatkan teman diskusi dari berbagai cabang keilmuan sosial yang tidak mungkin saya sebutkan satu per satu.

Dengan selesainya disertasi ini, saya merasa banyak berhutang budi dan merasa harus berterima kasih pada orang-orang yang sangat berjasa kepada saya dalam program doktoral saya ini. Prof. Dr. Ishom Yusqi, MA (Kemenag RI), yang telah menfasilitasi saya untuk memperoleh beasiswa program doktoral, Associate Profesor Greg Fealy (ANU) yang telah memberikan saya beasiswa doktoral PIES di ANU, Australia dan memberikan warna kajian politik kepada tulisan saya, Prof. Dr. Masykuri Abdillah sebagai direktur Sekolah Pascasarjana yang selalu memberikan saya *support* dengan selalu menanyakan "sudah sampai mana?" terhadap perkembangan disertasi saya, Prof. Dr. Didin Saepudin, MA, selaku Ketua Program doctoral SPS UIN Jakarta yang juga telah men-*support* saya dan memberikan diskusi-diskusi membangun selama ini. Ia adalah tipe orang yang memiliki falsafah "*yassir wa lā tu'assir*" dan sangat membantu para mahasiswa dalam studinya selama ini, Prof. Dr. Abuddin Nata, MA, selaku promotor sudah menjadi kiai saya dan memberikan bimbingan yang begitu *telaten* dalam disertasi ini, Prof. Dr. Iik Mansurnoor, MA, yang juga menjadi promotor saya dan rela memberikan saya diskusi panjang mencerahkan tentang perkembangan Indonesia terutama terkait etnografi pesantren di Jawa Timur *specially* tentang Madura.

Saya juga ingin berterima kasih kepada Prof. Dr. Suwito, MA yang berkenan menjadi penguji atas disertasi ini dan kesediannya atas diskusi renyahnya dan pertanyaan "kesimpulan besar"nya yang menantang serta tawanya yang khas, Prof. Dr. Zulkifli, MA yang saat akhir-akhir disertasi ini ditulis menjadi dekan dengan ruangan terluas di lingkungan UIN Jakarta, sungguh saya sangat senang atas

kesediaannya sebagai penguji karena atas jalur beliaulah saya merasa terhubung kembali dengan para antropolog Australia layaknya rasa keterhubungan sanad keilmuan dalam tradisi pesantren atau keterhubungan para avatar dalam film *Avatar; The Last AirBender*. Rasa terima kasih tak terhingga pula saya haturkan kepada Prof. Dr. Sutjipto, guru besar Universitas Negeri Jakarta yang telah sudi menjadi penguji eksternal saya, beliau sangat *humble* dan jernih dalam memberikan arahan.

Saya juga merasa bangga dan berterima kasih kepada Prof. Dr. James J. Fox, yang juga menjadi promotor saya selama di Australia dan terus berlanjut sampai di Indonesia serta selalu memantau perkembangan disertasi saya. Diskusi-diskusi dengan Prof. James J. Fox sangat mempengaruhi alur disertasi ini dan membuat disertasi ini memiliki rasa antropologi Pendidikan selain pengaruh politik dari Prof. Dr. Greg Fealy. Kiai Jims (begitu saya memanggil), sudah berhasil menjadi sosok ayah selama saya di Australia, dia tak segan-segan pergi ke kantor saya untuk menanyakan perkembangan disertasi saya dan mengajak saya minum kopi di warung kopi *God Café* di lantai dasar Hardley-Bull Building untuk mendiskusikan disertasi saya yang tak jarang kemudian menjadi perdebatan menyenangkan.

Tak lupa saya juga sampaikan terima kasih kepada Dr. Muhammad Zuhdi yang telah rela meluangkan waktu membaca draf awal proposal disertasi ini, Prof. Azyumardi Azra,yang telah "memprovokasi" saya untuk menulis naskah disertasi ini, Dr. Yusuf Rahman yang telah menjadi teman diskusi saya baik di kantin kampus taman kampus ataupun di ruang sidang *Work in Progress*, Prof. Bambang Pranowo (alm) yang telah memberikan saya perspektif lebih dalam tentang penelitian antropologi, Prof. Dr. Malik Fadjar yang telah rela berdiskusi panjang dan saling berkirim email untuk mendiskusikan tentang politik Pendidikan, dan semua professor yang telah menjadi teman diskusi saya selama ini.

Saya juga merasa harus berterima kasih kepada sahabat-sahabat di Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta dan di *Australian National University* (ANU) yang telah memberikan tradisi akademik yang baik kepada saya, dan menjadi teman berdiskusi, berdebat, dan juga termasuk menjadi manusia normal. Rasa terima kasih itu terutama saya haturkan kepada teman satu kos saya, Farhan, Marsaid, Dr. Amir, Zaenudin, Asy'ari, Bambang Subahri, Solihin, Dr. Zakaria Lubis, Fauzani, dan Sofa. Saya juga haturkan ke pemuka 'geng' angkatan 2014 di SPs yaitu Rosdiana, Mukmin Rauf, Rubiyana, Dr. Mauidhotun Nisa', Dr. Suryani, Dr. Ayub Idrus, Umar Syamsuddin, Moh. Samsuddin, Dr. Irawan, Dr. Umar Sulaiman, dan Masayu Mashita, kepada teman diskusi kantin SPs saya, Moh. Shofan "Rhoma Irama", Taufik Paramadina, Asep Saepulah, Abu Khoir, Inda Kartika, Any Widyasari, Alwi Husain, Nurun Nisa', Putri Nurina, dan lain-lain. Saya juga berterima kasih kapada sahabat-sahabat saya di ANU; Sally White, Ph.D., Colum Graham, Usman Hamid, Akh. Muhajir, Ph.D., Danang, Ray Yen, dan sahabat PIES saya; Syahbudi Rahim, Dr. Saparudin, Dr. Arhanudin, Dr. Nova Efenty, Nyai Muzayanah.

Saya juga tak lupa berterima kasih kepada semua staf SPs UIN Jakarta, terutama kepada Vhemmy yang baik hati, Arif yang suka fotografi dan selaluberkta siap, Adam yang menikahi anak guru saya, para Satpam yang mengijinkan saya

masuk kampus Sekolah Pascasarjana pada malam-malam hari dan menunggu dengan sabar walau jam sudah menunjukan pukul 11 malam, Mas Rofi' yang selalu saya minta bantuan selama di perpustakaan Pascasarjana, dan staf-staf lain-lain.

Sebagian besara data yang dipakai dalam disertasi ini diperoleh dari penelitian lapangan. Untuk itu, saya ingin menyampaikan rasa terima kasih kepada tokoh-tokoh dan kawan-kawan yang telah membantu yaitu dari pesantren Bata-bata, Kiai Abdul Hamid, Kiai Moh. Hasan (alm), Kiai Moh. Tohir, Kiai Faisol, Ustaz Khuzairi, Ustaz Taufik Kawakib, Ustaz Bahrurrosi, Ustaz Muzammil Imron, Ustaz Ruslan, dan para anggota Ikatan Alumni PP. Bata-bata (Ikaba); dari pesantren Langitan Kiai Ubaidillah Faqih, Kiai Abdullah Habib, Ustaz Soleh, Ust. Ali Mahfudz, dan Keluarga Santri dan Alumni PP Langitan (Kesan),; dari pesantren Kedinding, Gus Niko, Kiai Musyafa', Kiai Rosid, Ust. Ahmad Bashori, Ust. Zulfikar, Ust. Mustakim, Ust. Agus, dan para anggota Ukhsafi (Ukhuwah Santri PP. Al Fithrah).

Akhirnya, saya menyadari bahwa tulisan ini masih jauh dari sempurna karena kekurangan dan keterbatasan. Oleh karena itu, saran dan kritik sangat diharapkan untuk penyempurnaan tulisan ini di kemudian hari.

Penulis

Iksan

Rabithah Ma'ahid Islamiyah

Nahdlatul Ulama

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Realitas pesantren sebagai lembaga yang tumbuh dan lahir dari kultur Nusantara yang bersifat *indigenous*[1] telah menjadi pijakan dasar yang menyimpan khazanah Islam yang terbentang panjang dalam sejarah peradaban Islam di dunia untuk kemudian ditransformasikan ke generasi-generasi berikutnya secara dinamis.[2] Di dalamnya terkandung pemikiran-pemikiran dan produk-produk intelektual yang diwariskan secara tertulis, dan sikap-sikap yang diajarkan secara *life value*. Kesemuanya membentuk watak dan sikap khas pesantren dalam bersikap, berprilaku, dan berpikir.

Di sisi lain, walau pesantren adalah lembaga asli nusantara dan menjadi lembaga tertua yang masih bertahan hingga saat ini,[3] keberadaan pesantren dan hubungannya dengan negara masihlah menjadi sesuatu perdebatan. Walau sejak awal kemerdekaan, tepatnya pada 27 Desember 1945, Badan Pekerja Komite Nasional Pusat (BPKNP) mengakui eksistensi dan sumbangsih pesantren dan madrasah sebagai lembaga yang telah lama ada di Indonesia,[4] akan tetapi pesantren berada di sebelah mana dalam

---

[1]Istilah *indigenous* ini banyak diungkapkan oleh para peneliti, termasuk yang dikemukakan oleh Abdul A'la dalam *International Seminar on Pesantren Studies*, ICE BSD Tangerang, November 20-22, 2017; Muljono Damapoli, *Pesantren IMMIM: Pencetak Muslim Modern* (Jakarta: Raja Grafindo, 2011), 57.

[2]Muhammad Muntahibun Nafis, "Pesantren dan Pluralisme: Pendidikan Pluralisme ala Pondok Pesantren Ngalah Pasuruan Jawa Timur" dalam M. Nabiel (ed), *Muslim Subjecivity Spectrum Indonesia* (Yogyakarta: Insan Madani, 2017), 119; Yasmadi, *Modernisasi Pesantren* (Jakarta: Ciputat Press, 2005), 3

[3]Disebut asli Nusantara karena pesantren timbul di Nusantara dan tidak timbul di dunia lain. Terlepas dari perdebatan apakah pesantren adalah tahap berikutnya dari sistem asrama atau mandala zaman Hindu-Budha di Nusantara ataukah ia adalah bentuk modifikasi lokal atas sistem pendidikan Islam yang telah berkembang di dunia Islam. Zamakhzari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Kyai* (Jakarta:LP3ES,1982), 18; Manfred Ziemek, *Pesantren Dalam Perubahan Sosial* (Jakarta:P3M,1986), 17; Hanun Asrohah, *Pelembagaan Pesantren Asal Usul Dan Perkembangan Pesantren Di Jawa* (Disertasi IAIN Jakarta, 2001), 30

[4]Di anjuran BPKNP disebutkan "*Madrasah dan pesantren yang pada hakikatnya adalah satu sumber pendidikan dan pencerdasan rakyat jelata yang telah berurat dan berakar dalam masyarakat Indonesia pada umumnya, hendaknya mendapatkan perhatian dan bantuan nyata berupa tuntunan dan bantuan material dari pemerintah*"http://ditpdpontren.kemenag.go.id/profil-direktorat-pd-pontren/ diakses pada 24 Agustus 2016; Dalam dokumen VOC tahun 1718 disebutkan bahwa saat itu telah eksis di Nusantara apa yang mereka sebut sebagai "sekolah pelatihan agama" atau "*training school for religious*". Lih. Martin van Bruinessen, "Tradisionalist and Islamist

kebijakan negara tidaklah jelas. Hal ini tentu saja, karena sejatinya pesantren tidak mengenal sistem kelas dan hanya mengandalkan dari keterangan dari sang kiai apakah seorang santri dapat lulus atau tidak.[5] Sedang di pihak lain, negara kita berdasarkan warisan cara berpikir dan keadministrasian dari pemerintahan kolonial Belanda dan Jepang, mereka hanya diwarisi sistem pendidikan ber-kelas dan berjenjang. Oleh karena hal ini, pesantren kemudian berada di luar sistem. Akan tetapi karena berkembangnya sistem kelas yang berkembang pada tahun 1900-an awal di pesantren yang dikenal dengan madrasah[6] membuat negara memiliki celah untuk dapat memasukkan kelembagaan yang ada di pesantren dalam kebijakan politik pendidikan Islam di Indonesia.

Pada masa Orde Baru berkuasa di Indonesia, ada usaha-usaha negara untuk melakukan penyeragaman kelembagaan pendidikan untuk mencapai tujuan nasional. Hal ini rupanya ditanggapi berbeda oleh pesantren yang menghendaki partikularitas. Doktrin Suharto yang menghendaki bahwa Indonesia harus "lepas landas" menuju era modern yang diimplementasikan dengan doktrin pembangunan, membuat Suharto berpikir bahwa semua komponen bangsa haruslah sejalan dengan apa yang dikehendakinya. Stabilitas sosial dan pertumbuhan ekonomi adalah hal yang urgen. Stabilitas sosial dia tempuh dengan menyederhanakan partai-partai, membentuk Koramil, membentuk organisasi RT/RW, dan lain-lain.[7] Sedangkan di bidang ekonomi, Suharto mencoba melakukan industrialisasi Indonesia dengan mengundang investor asing, mendirikan pabrik-pabrik, dan mendorong orang-orang Indonesia untuk melakukan eksplorasi alam untuk tujuan ekspor. Sejalan dengan itu, Suharto menghendaki lembaga pendidikan haruslah mendukung langkah dia ini. Sebagai wujudnya, ia menghendaki semua lembaga pendidikan haruslah berada dalam satu payung yang bernama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Pesantrens in Contemporary Indonesia," dalam Farish A. Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen, *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: Amsterdam Univerity Press, 2008), 219; tentang pengakuan eksistensi pesantren bisa dilihat pula di Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Jakarta: LP3ES, 1986), 90-91.

[5]Tinggi rendahnya keilmuan seorang santri dan lulus tidaknya ia bukan ditentukan oleh lamanya dan kelas berapanya dia, tetapi yang paling ditekankan adalah penguasaannya terjadap kitab-kitab klasik. Penguasaaan itu dimulai dari membaca kitab dengan benar sesuai dengan kaidah bahasa Arab, menerjemahkannya dalam bahasa setempat dan puncaknya adalah mampu menguraikannya (men-*sharah*). Haidar Putra Daulay, *Dinamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara,* 5.

[6]Lee Kam Hing, *Education and Politics in Indonesia 1945-1965* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1995), 112.

[7]Dwi Wahyono Hadi dan Gayung Kasuma, "Propaganda Orde Baru 1966-1980" *Verleden*, Vol. 1, No.1 Desember 2012: 1 - 109

Saat itulah, kaum pesantren yang identik dengan kedekatannya dengan Departemen Agama kemudian menolak rumusan itu dan "memaksa" Menteri Agama untuk memfasilitasi mereka agar dapat bernegosiasi dengan Pemerintah. Gayung pun bersambut, pemerintah kemudian menerima perwakilan pesantren untuk melakukan negosiasi. Dalam laporannya, pesantren khawatir jika lembaga mereka (dalam hal ini madrasah yang dikelola pesantren) diambil kewenangannya oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, maka ciri khas keislamannya akan hilang sehingga hal tersebut menurut mereka menyalahi dasar pendirian pesantren dan lembaga pendidikan di dalamnya.

Pemerintah pun kemudian berembuk, dan setelah memperoleh restu presiden Suharto, kemudian 3 Menteri terkait yaitu Menteri Agama (Mukti Ali), Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (Teuku Syarif Thayeb) dan Menteri Dalam Negeri (Amir Machmud) bersepakat untuk memberikan perlakukan khusus bagi orang-orang pesantren dengan mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) 3 Menteri tahun 1975. Melalui SKB tersebut, pemerintah berharap bahwa keberatan pesantren dapat terjawab, pihak pesantren tidak lagi dikenakan peraturan presiden sebelumnya yang mengharuskan bahwa semua lembaga pendidikan termasuk madrasah haruslah berada dalam satu naungan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Akan tetapi mereka (pemerintah) meminta syarat jika lulusan pesantren mau diakui oleh negara dan para lulusannya dianggap sama dan agar dapat melanjutkan ke lembaga pendidikan umum yang ada di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, maka pesantren wajib memberikan 70% alokasi waktu belajar di madrasah yang mereka kelola bagi kurikulum pelajaran umum dan hanya diperkenankan bagi pesantren untuk memberikan pelajaran agama hanya 30% dari alokasi waktu belajar yang ada.[8]

Hal ini disebut banyak pihak sebagai *win-win solution* bagi pesantren. Kebanyakan pesantren kemudian menerima formula ini dengan harapan agar lulusan mereka mendapat pengakuan dari negara, tapi tidak sedikit pula pesantren yang menolak rumusan ini. Dalam catatan Zuhdi, setidaknya terdapat tiga sikap sekolah Islam atas SKB 3 Menteri ini; (1) akomodasi dan kombinasi, (2) sekolah independen, dan (3) antara sekolah agama dan sekolah umum.[9] Respons pertama untuk menyebut mereka yang setuju dengan keputusan politik SKB 3 Menteri 1975 tersebut, respons kedua untuk menyebut mereka yang menolak rumusan pemerintah dan tidak

[8]Selain itu ada beberapa persyaratan lagi yang diberikan yang bersifat administratif. Lebih lengkapnya bisa dibaca dalam SKB 3 Menteri 24 Maret tahun 1975.

[9]Muhammad Zuhdi, "Modernization of Indonesia Islamic Schools Curricula, 1945-2003" *International Journal of Inclusive Education*, Vol. 10, No. 4-5, July-September 2006, pp.4121-422.

memedulikan pengakuan dari pemerintah, serta respons yang ketiga untuk mereka yang mendirikan sekolah (bukan madrasah) yang secara institusi berada di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan namun memilih untuk menambah jam pelajaran layaknya sekolah agama atau madrasah.

Walau konteks penelitian Zuhdi ini secara umum atas semua lembaga pendidikan Islam di Indonesia, baik pesantren maupun non-pesantren, akan tetapi hal ini bisa menjadi *point of view* bagaimana sikap pesantren pada masa itu. Setidaknya dalam studi kasus yang diambil, Zuhdi memasukkan dua pesantren sebagai eviden atas tesisnya dalam dua kategori yang berbeda. *Pertama*, sekolah independen atau dalam bahasa saya, saya sebut sebagai menolak seperti yang dilakukan oleh pesantren Gontor, Ponorogo, dan *kedua* menerima dan mengakomodasi seperti yang dilakukan oleh pesantren Tebuireng, Jombang.[10]

Akibatnya setelah SKB 3 Menteri itu berlaku, madrasah-madrasah di pesantren yang menerima keputusan itu mulai terjadi uniformasi atau penyeragaman di satu sisi dan degradasi keilmuan keagamaan di sisi lain. Penyeragaman atas nama standar pendidikan inilah yang dikehendaki oleh pemerintahan Suharto. Walau sebagian pihak melihat hal ini sebagai sebuah perkembangan positif sebagai usaha utuk menjadikan lembaga pendidikan Islam menjadi bagian dari system Pendidikan nasional,[11] tetapi hal ini rupanya menjadi kekhawatiran di kalangan tradisional Islam yang melihatnya dalam perspektif berbeda yang menyatakan bahwa telah terjadi penurunan kualitas penguasaan agama di kalangan para santri.[12] Kekhawatiran dan kegelisahan ini ditangkap oleh Munawir Sadzali dengan mengonsep MAPK (Madrasah Aliyah Program Keagamaan) yang kemudian berubah menjadi MAK (Madrasah Aliyah Keagamaan). Ide ini kemudian digelontorkan dan mendapatkan banyak respons positif dari kalangan pesantren dan dianggap menjembatani kegelisahan yang selama ini dialami oleh para kiai. Akan tetapi setelah keluar UU Sisdiknas yang baru pada tahun 1989 yang menyatakan bahwa madrasah adalah sekolah umum berciri khas-kan Islam yang kemudian ditindak lanjuti dengan PP tahun 1990-an yang menyatakan bahwa madrasah wajib memberikan pengajaran yang sama

[10]Zuhdi tidak membahas lebih jauh tentang bagaimana pelaksanaan pesantren-pesantren yang menerima rumusan SKB 3 Menteri itu. Apakah seragam ataukah berbeda-beda pelaksanaannya.

[11]M. Choiruddin, "Pembaharuan Pendidikan di Al Jam'iyatul Washliyah" *tesis* Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, 2008.

[12]Hal ini pernah diutarakan oleh para kiai yang hadir dalam sebuah konsorsium pesantren yang dihelat oleh mahasiswa lulusan pesantren di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 16 Oktober 2010. Saat itu yang nampak hadir adalah KH. Solahuddin Wahid, pesantren Tebuireng, RKH. Muh. Tohir Hamid, pesantren Bata-bata, Pamekasan, Zamakhsyari Dhofier, sejumlah ulama dari sekitar Yogyakarta, para pengamat pesantren dan sejumlah dosen dari UIN Yogyakarta.

dengan sekolah umum lainnya. Tentu Program Sadzali memiliki kelemahan di sisi legalitas undang-undang, maka program yang ia konsep perlahan melemah karena kurangnya pendanaan dan sumber daya manusia dan kemudian dihapus secara tegas pada tahun 2000-an dan pada tahun 2016 coba dihidupkan kembali[13]

Pesantren-pesantren yang juga melihat degradasi keilmuan keagamaan ini juga mengalami kegamangan psikologis. Di satu sisi mereka ingin menjadikan siswa mereka ahli agama dan di sisi lain mereka wajib memenuhi ketentuan aturan pemerintah sebagai madrasah yang diakui oleh negara. Dalam kondisi seperti ini, kemudian banyak di antara mereka memperbesar persentase mata pelajaran agama yang ada di madrasah.[14] Tak jarang, mereka yang madrasahnya diakui oleh pemerintah ini melakukan praktik-praktik secara sembunyi-sembunyi. Sering kali di kalangan pesantren saat itu dikenal istilah kurikulum riil dan kurikulum terdaftar. Kurikulum riil merujuk pada kurikulum yang sesungguhnya dilaksanakan di madrasah dimaksud, sedang kurikulum terdaftar dimaksudkan untuk desain kurikulum yang dilaporkan kepada negara. Steenbrink melihat ini sebagai perubahan orientasi yang terjadi pesantren. Keuntungan bahwa dengan mendapatkan ijazah para santri dapat berkarier secara lebih luas membuat praktik ini terjadi. Dalam istilah Steenbrink disebut sebagai perubahan orientasi dari kiai ke doktorandus.[15]

Di sisi lain, saat banyak prediksi bahwa pesantren-pesantren salafiyah yang akan gulung tikar, pesantren-pesantren besar tradisional terbukti bertahan dengan tanpa kehilangan ciri khas keunggulan keagamaan mereka. Padahal beberapa pesantren tersebut menerima kebijakan negara pada masa orde baru dengan mendaftarkan madrasahnya sebagai madrasah yang diakui oleh negara. Penelitian ini bertujuan untuk melihat bagaimana sebenarnya pesantren-pesantren tersebut itu mengonsep pendidikannya dan bagaimana cara mereka merespons kebijakan-kebijakan pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia dalam desain kurikulum yang mereka terapkan dalam lembaga pendidikan mereka.

Untuk menjawab hal tersebut saya melakukan penelitian pendahuluan terhadap 20 pesantren di Indonesia, baik yang berada di kota, semi kota, maupun di desa, baik di Jakarta, Jawa Barat, Yogyakarta, maupun Jawa Timur. Setelah kunjungan *preliminary research* itu kemudian saya

---

[13]Sekarang program ini coba dihidupkan lagi melalui Surat Keputusan Dirjen Pendidikan Islam nomor 1293 tahun 2016.

[14]Iksan, "Tradisi Kitab Kuning Fiqih di Pesantren: Studi Fenomenologis terhadap enam madrasah berbasis pesantren di Jawa Timur" *tesis master*, IAIN Sunan Ampel, 2009, 87.

[15]Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Jakarta: LP3ES, 1987), 83-102

memilih tiga pesantren salafiyah di Jawa Timur. Sebagaimana diketahui bahwa Jawa Timur adalah tempat pesantren-pesantren besar bersemayam. Pesantren-pesantren tersebut tidak saja besar, tapi juga berpengaruh, memiliki sejarah panjang, serta memiliki posisi politik tersendiri di kalangan para santri maupun simpatisannya. Jumlah pesantren di Jawa Timur, walaupun secara kuantitas kalah dari Jawa Barat[16] tapi secara jumlah santri[17] dan jumlah kelembagaan Pendidikan diniyah baik yang berbentuk madrasah mu'adalah ataupun penddikan diniyah formal jauh lebih banyak dibanding Jawa Barat dan Jawa Tengah.[18]

Pesantren-pesantren *salafiyah* yang saya pilih dalam penelitian ini selain didasarkan pada klaim mereka terhadap identitas *salafiyah* juga didasarkan pada letak geografis mereka yang mewakili desa, semi kota, dan kota. Hal itu saya lakukan di antaranya untuk melihat adakah perbedaan respons yang mereka berikan terhadap agenda pembaharuan pendidikan Islam yang berlangsung di Indonesia.

Pesantren yang dimaksud adalah pesantren Langitan yang terletak di Widang Tuban, Pesantren Bata-bata yang terletak di Panaan Laok Palengaan Pamekasan, dan Pesantren Kedinding Lor yang terletak di Kota Surabaya. Selain ha-hal yang disebutkan di atas, pesantren-pesantren ini memiliki keunikan yang menarik untuk diteliti lebih lanjut di antaranya adalah kuatnya budaya menulis di kalangan para kiainya. Di pesantren Langitan, misalnya, terdapat lebih dari 160 manuskrip yang ditulis tangan oleh para kiai Langitan, di Pesantren Bata-bata, kiai pendahulunya diketahui telah menulis puluhan judul kitab dan baru-baru saja, pesantren Bata-bata menerbitkan kitab tulisan tangan yang ditulis oleh pengasuh pesantren saat ini, dan begitu pula dengan pesantren Kedinding Lor, tidak kurang dari lima judul kitab yang ditulis oleh sang kiai dengan *masterpieace*-nya, *al-Muntakhabāt* dan di pondok sepuh (tempat pendiri pesantren Kedinding

---

[16]Jumlah pesantren di Jawa Timur sebanyak 6.044, Jawa Tengah sebanyak4.685, dan Jawa Barat sebanyak 9.167. lainnya tersebar di seluruh Indonesia dengan jumlah total pesantren 28.961. Lih. Zayyadi, "Tantangan Kebijakan dan Penguatan Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren" disampaikan di *International Seminar on Pesantren Studies* di ICE BSD Tangerang Selatan 20-22 Nopember 2017.

[17]Jumlah santri di Jawa Timur sekitar 1.100.000 santri, di Jawa Tengah sebanyak 5.800 santri, dan di Jawa Barat sebanyak 980.000 santri. Zayyadi, "Tantangan Kebijakan dan Penguatan Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren" disampaikan di *International Seminar on Pesantren Studies* di ICE BSD Tangerang Selatan 20-22 Nopember 2017.

[18]Jumlah madrasah mu'adalah di Jawa Timur mencapai 32 lembaga dan Jawa Barat hanya 13. Dan dalam jumlah Pendidikan diniyah formal, jumlah diniyah formal di Jawa Timur mencapai 12 dan di Jawa Barat hanya 2. Zayyadi, "Tantangan Kebijakan dan Penguatan Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren" disampaikan di *International Seminar on Pesantren Studies* di ICE BSD Tangerang Selatan 20-22 Nopember 2017.

berasal) sang ayahanda juga menulis tidak kurang dari 20 judul kitab dengan berbagai disiplin ilmu.

Selain budaya menulis di kalangan para kiai, di tiga pesantren itu juga muncul penerbitan pesantren yang memproduksi ratusan buku dan kitab yang ditulis oleh para santri, dan yang lebih menarik mereka bereksperimen untuk menciptakan metode baru dalam menanamkan kemampuan baca kitab para santri yang diklaim jauh lebih efektif dibanding metode reguler yang selama ini ada di pesantren. Atas segala hal itulah kemudian tiga pesantren di atas dipilih sebagai studi kasus komparatif dalam penelitian ini.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Merujuk pada uraian di atas permasalahan yang dapat diidentifikasi dalam penelitian ini adalah adanya dualisme sistem pendidikan di Indonesia sejak awal kemerdekaannya telah menimbulkan permasalahan turunan bagi dunia pendidikan hingga hari ini. Permasalahan-permasalahan tersebut adalah adanya disparitas antara pendidikan Islam dengan pendidikan umum di Indonesia. Saya melihat terdapat perbedaan tujuan pendidikan yang ada di pesantren dengan tujuan pendidikan nasional yang ditetapkan oleh pemerintah Indonesia, di mana di satu sisi pesantren tradisional berkehendak untuk menjadikan lulusannya sebagai ahli agama sedang di sisi lain, tujuan nasional pendidikan di Indonesia berkehendak untuk menjadikan lulusan yag siap kerja. Posisi pesantren yang mengambil jarak di masa lalu ternyata menyisakan pertanyaan dalam konteks Indonesia kontemporer terkait posisi mereka dalam sistem pendidikan di Indonesia. Hingga saat ini ada anggapan bahwa pesantren terutama pesantren tradisional dipandang sebelah mata oleh sebagian pelaku pendidikan di Indonesia sedangkan dari sisi pesantren tradisional sendiri menganggap bahwa mereka adalah pewaris 'sah' dari keilmuan yang berkembang di dunia Islam.

2. Rumusan Masalah

Dari identifikasi dan batasan masalah di atas, saya rumuskan masalah yang hendak dijawab dalam disertasi ini adalah "Bagaimana pesantren salafiyah merespons pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia dalam desain dan pengembangan kurikulum di lembaga yang dikelolanya?" berdasar pada permasalahan utama di atas, dapat dirumuskan beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut:

a. Bagaimana aktor di pesantren *salafiyah* mendesain sistem kepemimpinan dan manajerial di lembaga mereka?
b. Mengapa pesantren *salafiyah* bersikukuh untuk mengajarkan kitab kuning dalam kurikulum yang mereka konsep?
c. Bagaimana pesantren *salafiyah* merespons dan

mentransformasikan pembelajaran di lembaganya?

3. Batasan Masalah

Saya membatasi penelitian ini pada sikap pesantren Kedinding Lor Surabaya, pesantren Bata-bata Pamekasan, dan pesantren Langitan Tuban dalam upaya merumuskan kebijakan dan desain kurikulum yang ada di lembaga pendidikan mereka, baik yang ada di asrama, masjid, maupun madrasah. Penelitian dilakukan dalam kurun waktu 2015-2016.

C. Tujuan Penelitian

Berdasar dari hal-hal yang disebutkan di atas, maka penelitian ini secara umum bertujuan (1) untuk mengetahui bagaimana kebijakan desain kurikulum itu dilakukan (2) untuk mengetahui, memahami, dan menjelaskan perubahan orientasi kurikulum di pesantren salafiyah dan (3) untuk mengetahui transformasi pendidikan yang terjadi di pesantren salafiyah, perubahan sumber belajar dan metode serta faktor yang mempengaruhinya.

D. Signifikansi Penelitian

Manfaat penelitian ini secara akademis mengisi *lack of knowledge* (ketimpangan pengetahuan) terkait pesantren salafiyah terkini, mengetahui bagaimana mereka mempertahankan keberadaannya di Indonesia kekinian dan bagaimana mereka melihat dirinya sebagai lembaga pendidikan dalam mentransformasikan ideologi yang dianut. Sedangkan secara kebijakan, penelitian ini berguna sebagai kajian akademis untuk memahami pesantren salafiyah dengan lebih mendalam.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Bruinessen dalam "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library" membagi Muslim di Indonesia secara umum dalam dua kategori, modernis dan tradisionalis,[19] atau studi lain seperti yang dinyatakan Isbah dalam artikelnya "Religiously Committed and Prosperously Deeveloped: the Survival of *pesantren* salaf in modern Indonesian Islamic education" bahwa Muslim di Indonesia sering kali dikategorikan dalam kelompok reformis dan klasikalis.[20] Sebagaimmana Isbah, Ronald Lukens-Bull dalam *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* menyatakan bahwa Islam Modernis merujuk kepada komunitas Islam yang mengusung dan mengampanyekan ide tentang purifikasi pengajaran Islam dan praktik

---

[19]Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library" *Bijragen tot de Taal-, Land-en Volkenkeunde*, deel 146, 2/3de Afl. (1990), p. 227.

[20]M Falikul Isbah, "Religiously Committed and Prosperously Deeveloped: the Survival of *pesantren* salaf in modern Indonesian Islamic education" *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 46, no. 1 (2012), p. 84.

agama Islam yang didasarkan langsung kepada al-Qur'an dan hadith, sedangkan komunitas Muslim tradisional diidentikkan dengan komunitas Muslim yang mengajarkan satu dari empat mazhab Sunni dalam fikih, menerika praktik mistisisme dalam Islam, dan beradaptasi terhadap adat atau tradisi.[21] Azra dalam *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* menyebut bahwa media pembelajaran yang digunakan oleh kaum Islam tradisional ini kemudian dikenal dengan nama kitab kuning, untuk menyebut buku yang ditulis dengan menggunakan tulisan Arab dan biasanya dicetak di atas kertas kuning.[22]

Dalam konteks sejarah, sebagaimana dikatakan oleh Sirri dalam artikelnya "The Public Expression of Traditional Islam: the *Pesantren* and Civil Society in Porst-Suharto Indonesia", pesantren sebelum kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945 memilih untuk mengambil jarak dari pemerintahan kolonial dengan memilih untuk berada di lingkungan pedesaan.[23] Hal ini berlanjut setelah kemerdekaan. Tatkala Indonesia mengadopsi sistem pendidikan Hindia-Belanda menjadi sistem pendidikan nasional, pesantren masih melakukan kebijakan jaga jarak tersebut. Walau begitu, menurut Atho' Muzhar dalam tesis master-nya "Religious Education and Politics in Indonesia: A Preliminary Study of Islamic Education and Politics, 1966-1979" menyatakan bahwa orang-orang pesantren dan alumni pesantren terbukti dapat mengambil bagian dalam sistem perpolitikan di Indonesia masa Orde Lama. Kebanyakan dari mereka ikut dalam Partai Masyumi, Partai Sarekat Islam, dan Partai Nahdlatul Ulama. Perdebatan ketika itu sebagaimana yang disinggung Mudhzar adalah bukan pada apa yang seharusnya ada di pesantren tapi lebih pada perdebatan tentang agama Islam sebagai mata pelajaran di sekolah umum.[24]

Tatkala Orde Baru berkuasa pada 1966 dengan Suharto sebagai presiden Indonesia. Pemerintah mencoba mengintervensi sekolah Islam untuk dimodernisasi melalui berbagai kebijakan. Satu dari isu besar dalam dunia pendidikan Islam saat itu adalah berkaitan dengan komponen

---

[21]Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Pilgrave Macmillan, 2005), pp.14-15; Angel Abasa, "Islamic Education in Southeast Asia", *Current Trend in Islamic Ideology,* 2005 September 12th, p. 97.

[22]Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), 111.

[23]Mun'im Sirri, "The Public Expression of Traditional Islam: the *Pesantren* and Civil Society in Porst-Suharto Indonesia" *The Muslim World*; Jan. 2010; pp. 60-74.

[24]Atho' Muzhar, "Religious Education and Politics in Indonesia: A Preliminary Study of Islamic Education and Politics, 1966-1979", *Thesis* University of Queensland, 1981, 26.

kurikulum dalam pendidikan Islam. Melalui SKB 3 Menteri tahun 1975, pemerintah Indonesia berharap agar setiap institusi pendidikan Islam memberikan jam yang lebih besar kepada kurikulum umum di lembaga mereka. Fokus pada hal itu, Zuhdi dalam tulisannya yang berjudul "Modernization of Indonesian Islamic Schools' Curricula, 1945-2003" berargumen bahwa sekolah Islam memiliki tiga respons atas ketentuan tersebut; mengakomodasi regulasi, tidak mengikuti regulasi, dan respons yang ketiga adalah mencampur pendidikan Islam dan pendidikan umum.[25] Empat belas tahun kemudian, pemerintah memperkenalkan undang-undang system pendidikan nasional yang baru pada tahun 1989. Hal yang penting dalam undang-undang tersebut, sekolah Islam memiliki tanggung jawab yang sama untuk mengajarkan kurikulum umum layaknya sekolah umum. Atas situasi ini, Barton dan Fealy dalam buku *Nadlatul Ulama, Traditional Islam, and Modernity in Indonesia* memotret sebuah strategi yang dilakukan kaum Islam tradisonalis yaitu dengan menekan rezim otoriter melalui agenda penguatan masyarakat sipil dan beroposisi terhadap pemerintah.[26]

Mengacu pada Hefner dalam buku *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, pada masa Orde Baru hingga masa kejatuhan Suharto, di saat kaum Muslim Modernis yang terdiri dari kelas menengah mengambil sikap kooperatif dan mendekat terhadap pemerintah Orde Baru, kaum tradisionalis, dipimpin oleh Abdurrahman memilih untuk mengambil jarak akibat sistem otoriter yang diterapkan.[27]

Saat ini, pesantren sebagaimana dikutip oleh Ronald A.L. Hashim dan Langgulung mencatat dalam artikelnya "Islamic Religious Curriculum in Muslim Countries: The Experiences of Indonesia and Malaysia" bahwa 20-25% murid sekolah dasar dan sekolah menengah di Indonesia belajar di pesantren [28] dengan populasi terbesar di pulau Jawa, dengan total jumlah pesantren di Indonesia mencapai 27.230 pesantren. Kategori terbesar menurut verifikasi Kementerian Agama adalah pesantren salaf (14.459),

---

[25] Muhammad Zuhdi, "Modernization of Indonesian Islamic Schools' Curricula, 1945-2003" *International Journal of Inclusive Education* Vol. 10 No.-4-5, July-September 2006, pp. 423-424.

[26]Greg Barton and Greg Fealy, *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam, and Modernity in Indonesia* (Victoria: Monash University, 1996)

[27]Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 160-162.

[28]Chen Noraini Hashim and hasan Langgulung, "Islamic Religious Curriculum in Muslim Countries: The Experiences of Indonesia and Malaysia" Bulletin of Education and Research, June 2008, Vo. 30 no. 1, p.6.

pesantren khalaf (7.727), dan pesantren kombinasi (5.044).[29] Tren ini meningkat pada dekade terakhir.

Fokus pada respons pesantren terhadap pembaharuan kurikulum di Indonesia, Lukens-Bull dalam *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* berargumen bahwa pesantren merespons pembaharuan pendidikan di Indonesia dengan memasukkan kurikulum umum.[30] Dia juga menyatakan bahwa pesantren salaf (salafiyah) di Indonesia tetap konsern untuk mempertahankan pengajaran kitab kuning dalam institusi mereka.[31] Di sisi lain, Islah dalam artikelnya di atas yaitu "Religiously committed and prosperously developed: the survival of pesantren salaf in modern Indonesia Islamic education" melihat bagaimana pesantren *salaf* (*salafiyah*) dapat bertahan dalam kondisi Indonesia saat ini, ia menemukan bahwa pesantren salafiyah berkomitmen terhadap identitas keagamaannya dengan membangun kemandirian ekonomi.[32] Dirjosanyoto dalam *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*[33] menyebutkan bahwa pihak pesantren terdesak untuk menerima agenda pembaharuan pendidikan yang dilakukan pemerintah atau tidak, menerima dengan konsekwensi harus mengikuti kurikulum yang diinginkan pemerintah tapi dapat bantuan dana dan pengakuan ijazah atau menolak dengan konsekwensi tidak mendapatkan apa-apa dari pemerintah.

Akan tetapi dari semua studi terdahulu tersebut, terdapat kekosongan kajian berupa tak ada satupun dari mereka yang fokus pada bagaimana pesantren *salafiyah* merespons intervensi negara dalam desain kurikulum mereka. Dalam penelitian ini, saya ingin menjawab kenapa pesantren tradisional tetap mempertahankan identitas keagamaannya, bagaimana mereka mendesain kurikulumnya dan kenapa mereka memilih untuk melakukan hal tersebut.

---

[29] Tim Analisis Statistik Pendidikan Islam, *Analisa dan Interpretasi Data pada Pondok Pesantren, Madrasah Diniyah, dan Taman Pendidikan Qur'an tahun pelajaran 2011-2012* (Jakarta: Islamic Directory of Ministry of Religious Affairs), 70.

[30] Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Palgrave Macmilan, 2005), 65-67.

[31] Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java,* 65.

[32] M Falikul Isbah, "Religiously committed and prosperously developed: the survival of pesantren salaf in modern Indonesia Islamic education" *Review of Indonesian and Malasyian Affairs*, Vol. 46, no. 1(2012), pp. 85-86.

[33] Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LkiS, 1999), 1165-170.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Tipe Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *field research* (penelitian lapangan) dengan menggunakan data-data yang ditemukan di pesantren yang menjadi objek penelitian sebagai sumber primernya dibantu dengan sumber-sumber kepustakaan sebagai sumber sekunder untuk memahami fenomena yang ada.

Tipe penelitian ini adalah penelitian kualitatif-deskriptif-analitis-komparatif. Disebut sebagai penelitian kualitatif karena tidak mengacu pada angka-angka tapi lebih pada penjabaran secara naratif. Metode kualitatif dipilih agar dapat diketahui data secara holistik dengan cara peneliti membaur dalam komunitas pesantren tempat studi secara langsung. Dengan cara ini diharapkan peneliti dapat mengetahui seluk beluk yang ada di lapangan dan menuliskannya dalam data hasil penelitian sekaligus menganalisisnya. Dengan metode kualitatif, peneliti tidak akan menyibukkan diri untuk menghitung angka-angka dan menginstrumenkannya seperti dalam penelitian kuantitatif dan lebih pada kedalaman hasil dan kualitas penelitian.[34] Deskriptif karena mengelaborasi data-data yang di lapangan kemudian dideskripsikan dengan teori-teori yang ada.

Disebut komparatif karena membandingkan data-data lapangan pada subjek penelitian yang berbeda. Mengutip pendapat Moh. Nazir,[35] penelitian komparatif adalah sejenis penelitian deskriptif yang ingin mencari jawaban secara mendasar tentang sebab-akibat, dengan menganalisis faktor-faktor penyebab terjadinya ataupun munculnya suatu fenomena tertentu. Penelitian komparatif merupakan penelitian yang bersifat membandingkan. Penelitian ini dilakukan untuk membandingkan persamaan dan perbedaan dua atau lebih fakta-fakta dan sifat-sifat objek yang diteliti berdasarkan kerangka pemikiran tertentu. Pada penelitian ini variabelnya masih mandiri tetapi untuk sampel yang lebih dari satu atau dalam waktu yang berbeda. Jadi, penelitian komparatif adalah jenis penelitian yang digunakan untuk membandingkan antara dua kelompok atau lebih dari suatu variabel tertentu.

2. Pendekatan Penelitian

[34]Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 5.

[35]Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005), 58.

Penelitian ini ditulis dengan pendekatan antropologi[36] dan secara khusus ditulis dengan pendekatan etnografis untuk melihat bagaimana kaitan pesantren dengan *politik* dan dunia sosial. Secara spesifik, penelitian ini menggunakan teori *motive* yang ada dalam fenomenologi Alferd Schütz.[37]

Tentang fenomenologi sendiri sebagai pendekatan penelitian Edmund Husserl mengatakan, "*phenomenology will be established not as a science of fact but as a science of essential being, as eidetic science, its aim at establishing knowledge of essences an absolutely not fact*." -fenomenologi ingin dibuktikan bukan sebagai sains tentang fakta, tetapi sebagai sains tentang *essential being* (keberadaan esensi), dan *eidetic science*, tujuannya adalah memantapkan pengetahuan tentang esensi dan benar-benar bukan fakta-. [38] Gagasan Husserl ini menegaskan bahwa pengetahuan (*science*) tidak berkepentingan terhadap fakta atau realitas maupun hal-hal yang empirik. Melainkan menempatkan sebuah fakta atau realitas empiris sebagai refleksi menuju pengetahuan yang esensi. Dengan konsentrasi pada yang nampak (baca: realitas empiris) dalam pengalaman, maka esensi dapat dirumuskan.

Tugas utama fenomenologi menurut Husserl adalah menjalin keterkaitan manusia dengan realitas. Bagi Husserl, realitas bukan suatu yang berbeda pada dirinya lepas dari manusia yang mengamati. Realitas itu mewujudkan diri, atau menurut ungkapan Martin Heideger, yang juga seorang fenomenolog: "Sifat realitas itu membutuhkan keberadaan manusia". Filsafat fenomenologi berusaha untuk mencapai pengertian yang sebenarnya dengan cara menerobos semua fenomena yang menampakkan diri menuju kepada bendanya yang sebenarnya. Usaha

[36]Pendekatan aantropologi penting dan sangat dibutuhkan dalam memahami fenomena yang terjadi di masyarakat termasuk dalam studi keagamaan. Pendekatan antropologi fenomenologis juga menarik untuk digunakan dalam melihat relasi (entitas) agama dan negara. Lih. Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo, 2013), 35-38

[37]Teori *motive* yang digunakan dalam penelitian ini berdaarkan buku Alfred Schütz, yang berjudul asli *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh George Walsh & Frederick Lehnert dengan judul *The Phenomenology of the Social World* (Nortwestern: Nortwestern University Press, 1967); buku lain Alfred Schütz misalnya *On Phenomenology and Social Relation* (Vhcago: The University of Chicago press, 1970), Alfred Scütz dan Thomas Luckman, *The Structures of the Life-World* (Illinois: Northwestern University, 1973). Dan berbagai buku terkait teori fenomenologi sosial.

[38]Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (New York: Collier Books, 1962), 39.

inilah yang dinamakan untuk mencapai "Hakikat segala sesuatu".

Dalam dataran aplikatif, Alfred Schütz salah satu tokoh fenomenologi berpendirian bahwa tindakan manusia menjadi suatu hubungan sosial bila manusia memberikan arti atau makna tertentu terhadap tindakannya itu, dan manusia lain memahami pula tindakannya itu sebagai suatu yang penuh arti.[39] Aplikatif fenomenologis ini mengilustrasikan bahwa manusia menginterpretasikan tindakannya sekaligus memberikan arti atau makna terhadap apa yang dilihat. Artinya, interpretasi (*verstehen/understanding*) dilakukan sebagai proses aktif dalam memberikan makna terhadap sesuatu yang diamati, seperti misalnya sebuah tindakan, suatu situasi atau sebuah teks, yang semua itu dapat di sebut dengan pengalaman (*experience*).[40]

Ada dua hal yang akan terungkap dalam penelitian dengan pendekatan fenomenologi yaitu *because-motive* dan *in-order-to-motive*. *In-order-to-motive* (*Um-zu-Motiv*) oleh Schutz diartikan sebagai " '*future directed*,' *sense of motive when we were analyzing meaningful action in terms of internal time-concioness*." *in-order-to-motive* jika diartikan dalam bahasa Indonesia adalah motif agar atau motif supaya. Motif ini berorientasi pada tujuan yang akan dan ingin dicapai (*future directed*).[41]

Sedangkan motif yang kedua adalah *because-motive*. Schütz menyebutnya dengan, "*while the genuine because motive explains the project in terms of the actor's past experiences*." [42] Atau lebih simpelnya kita bisa mengatakannya sebagai "motif-karena". Sebagai misal saya melakukan hal ini karena begini. Saya mempertahankan memakai blangkon karena hal tersebut sebagai kebiasaan peninggalan keluarga besar. Begitulah apa yang dimaksud dengan *because-motive*.

Dengan demikian pendekatan fenomologis dalam kaitannya dengan penelitian ini adalah bertujuan untuk mengarahkan model studi

---

[39]George Ritzier, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Terj (Jakarta: Rajawali Press, 1992), 69.

[40]Pengalaman tidak lain adalah akibat suatu objek yang merangsang alat inderawi yang secara demikian menimbulkan rangsangan saraf yang diteruskan ke otak. Lih. Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*. Terj. Cet.ix (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 134.

[41]Alfred Schütz,*The Phenomenology of the Social World* diterjemahkan oleh George Walsh & Frederick Lehnert (Nortwestern: Nortwestern University Press, 1967), 87.

[42]Alfred Schütz,*The Phenomenology of the Social World*.., 88.

yang meneliti "*The'forces' that move human beings, as human being rather than simply as bodies..... are 'meaningfull stuff.' They are internal ideas, feelings, and motives.*" Kongkritnya pendekatan ini digunakan untuk melihat gagasan dan motivasi yang ada di balik sebuah pilihan orang-orang pesantren dalam menentukan kebijakannya, mempertahankan tradisi yang ada, dan mengkomunikasikannya dengan tantangan yang ada. Pendekatan ini sangat diperlukan dan relevan untuk digunakan dalam menggapai data-data yang bersifat subyektif.

3. Sumber Data

Dalam penelitian ini saya memakai data yang saya peroleh dari lapangan yaitu hasil wawancara semi terstruktur dan tidak terstruktur dengan para informan dan responden yang terdiri dari kiai, anak-anak kiai, pengurus pesantren, para guru atau ustaz-ustazah, alumni, serta masyarakat sekitar serta percakapan pribadi dengan mereka, yaitu:

a. Pesantren Bata-bata
    1. Kiai Muhammad Tohir AH (Dewan Pengasuh)
    2. Kiai Muhammad Hasan AH (Dewan Pengasuh)
    3. Ustaz Khuzairi (Ketua Pengurus)
    4. Kiai Abdul Adhim (Ustaz dan santri senior)
    5. Ustaz Taufiqurrahman Kawakib (mantan Ketua Pengurus dan Wakil Kepala MTs)
    6. Ustaz Ruslan Dimyathi (Mantan Ketua Pengurus dan Kepala MTs)
    7. Ustaz Muzamil Imron (Mantan ketua Pengurus dan Ketua MA)
    8. Ustaz Fathurrozi (Kepala MI)
    9. Amir Sulton (Santri)
    10. Abdul (nama samaran/Pengurus dan Pengajar di Madrasah)
    11. Mail (Nama samaran/Alumni)
    12. Ahmadi (nama samaran/Alumni)
b. Pesantren Langitan
    1. Kiai Ubaidillah Faqih (Dewan Pengasuh)
    2. Kiai Muhammad Ali (Dewan Pengasuh)
    3. Kiai Abdullah Munif (Dewan Pengasuh)
    4. Kiai Abdullah Habib (Dewan Pengasuh)
    5. Gus Muhammad (Alumni dan keluarga kiai)
    6. Ustaz Muslih (Wakil Ketua Pengurus)
    7. Ustaz Soleh (TU dan Ustaz di MA)
    8. Ustaz Ali Mahfudz (Santri senior)
    9. Ubaidillah (Warga sekitar pesantren)

10. Obet (Nama samaran/Warga sekitar pesantren)

c. Pesantren Kedinding Lor
    1. Gus Ain el Yaqeen (Putra Kiai Asrori)
    2. Kiai Abdur Rosid (Ketua Tarekat dan mantan ketua pengurus)
    3. Kiai Muhammad Musyafa' (Ketua Pengurus)
    4. Ustaz Arif (Ustaz senior)
    5. Ustaz Nur Kholis (Ustaz dan pengurus)
    6. Ustaz Agus Saputra (Kepala MTs)
    7. Ustaz Muhammad Yasin (Kepala MA)
    8. Ustaz Ahmad Bashori (Pengurus dan Ustaz)
    9. Dzulfikar (Ustaz di MTs)
    10. Ustaz Kusroni (Ustaz MTs dan MA)
    11. Ustaz Matok (Keamanan dan Ustaz)
    12. Ustaz Saifuddin (Ustaz dan bagian gudang kitab)

Selain wawancara dengan informan yang disebutkan di atas, penulis juga melakukan observasi pribadi dengan menjadi *partisipative observer* dengan cara berbaur dengan para ustaz dan para alumni pesantren dimaksud melalui jaringan alumni mereka; Kesan (Keluarga Santri dan Alumni Langitan), Ukhsafi (Ukhuwah Santri dan Alumni Al Fithrah), dan Ikaba (Ikatan Alumni Bata-bata) baik melalui kegiatan darat ataupun melalui media daring. Untuk menggali data secara lebih mendalam, penulis juga menolak tinggal di kamar tamu selama penelitian berlangsung dan memilih bermalam di kamar ustaz atau kantor madrasah untuk dapat merasakan suasana pesantren dan mendapatkan data-data yang tidak terduga sebelumnya. Observasi utama sebagai objek material dalam penelitian ini adalah kurikulum yang ada di tiga pesantren dimaksud, baik kurikulum yang ada di madrasah tsanawiyah, aliyah, dan musala/masjid yang ada di lingkungan pesantren. Observasi juga meliputi juklak, laporan tahunan, buku profil, buku santri, serta data lembaga lainnya yang dianggap berguna bagi penelitian ini.

Sedangkan sebagai data sekunder adalah bacaan saya atas penelitian terkait dengan tema Islam tradisional, pesantren, dan pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia serta teori-teori terkait yang dapat menyokong selesainya penelitian ini.

4. Pemilihan Objek Penelitian

Pesantren sendiri di Indonesia oleh para ahli dibagi pada beberapa kategori pesantren. Departemen Agama membaginya pada tiga kategori besar pesantren yaitu: pesantren

tradisional/salaf/salafiyah, pesantren modern/khalaf, dan pesantren kombinasi/konvergensi. Pesantren *salafiyah* berarti pesantren yang masih menggunakan sistem *bandongan*, *sorogan* dan memakai kitab kuning serta tidak memasukkan kurikulum umum. Pesantren *khalaf* adalah pesantren modern, dan pesantren kombinasi adalah pesantren *salafiyah* yang telah memasukkan sistem modern dalam sistem pendidikannya.

Berbeda dengan pembagian di atas, Abudin Nata membagi pesantren menjadi lima tipe berdasarkan kepemilikan kelembagaan dan kandungan kurikulumnya dan memasukkan kategori pesantren salafiyah dalam kategori yang ketiga: *pertama*, pesantren yang menyelenggarakan pendidikan formal dengan menerapkan kurikulum nasional, baik yang hanya memiliki sekolah keagamaan (MI, MTs, MA dan PTAI) maupun yang juga memiliki sekolah umum (SD, SLTP, SMU, SMK dan PT umum) seperti pesantren Tebuireng, Jombang, Pesantren Futuhiyah Mranggen, Demak, dan Pesantren Asy-Syafi'iyah Jakarta; *kedua*, Pesantren yang menyelenggarakan pendidikan keagamaan dalam bentuk madrasah dan mengajarkan ilmu-ilmu umum meskipun tidak menerapkan kurikulum nasional, seperti Pesantren Gontor Ponorogo, Pesantren Maslakul Huda Kajan Pati dan Pesantrem Darur Rahman, Jakarta; *ketiga*, Pesantren yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama dalam bentuk madrasah diniyah, seperti Pesantren Salafiyah Langitan, Tuban, Pesantren Lirboyo Kediri, Pesantren Tegalrejo, Magelang; *keempat*, Pesantren yang hanya sekedar menjadi tempat pengajian (majelis ta'lim) yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam, sebagaimana terdapat dalam kitab kuning; *kelima*, Pesantren yang terdapat dalam sekolah-sekolah umum atau perguruan tinggi yang diperuntukkan bagi pelajar sekolah umum dan mahasiswa seperti Pesantren yang terdapat pada Universitas Islam Malang, Pesantren (asrama) yang terdapat pada sekolah SMU Madania, Parung, Bogor dan sebagainya.[43]

Pendapat kedua tentang klasifikasi pesantren diajukan oleh Endang Soetari yang dikutip oleh Ahmad Tafsir yang memolakan pesantren menjadi empat pola dengan melihat komponen sebuah pesantren: *pertama*, pesantren yang memiliki unit kegiatan dan elemen berupa masjid dan rumah kiai. Pesantren ini masih sederhana; kiai menggunakan masjid atau rumahnya untuk tempat mengaji. Biasanya santri datang dari daerah sekitar dan pengajian telah terselenggara secara berkesinambungan dan sistematik. Jadi pola I ini belum

---

[43]Abudin Nata, *Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: UIN Press, 2006),

mempunyai elemen pondok, bila diukur dari elemen dasar yang dikemukakan oleh Zamakhsyari. *Kedua*, sama dengan pola 1 ditambah adanya pondokan bagi santri. *Ketiga*, sama dengan pola 2 tetapi ditambah adanya madrasah. *Keempat*, sama dengan pola 3 ditambah adanya unit keterampilan seperti peternakan, kerajinan, koperasi, sawah, ladang, dan lain-lain.[44]

Sedangkan saya sendiri membagi pesantren dalam dua kategori besar. Pesantren *salafiyah* (tradisional) dan pesantren *khalafiyah* (modern).[45] Pesantren *salafiyah* (tradisional) adalah pesantren yang masih menjaga tradisi pesantren berupa ukuran tujuan pendidikannya adalah *tafaqquh fi al-dīn* yang diukur dengan penguasaan mereka terhadap kitab *turath* atau kitab kuning. Secara ideologi mereka adalah penganut ideologi Islam tradisional di Indonesia yaitu menganut satu di antara empat mazhab fikih, dalam tasawuf menganut pendapat imam Junaid al-Baghdadi dan al-Ghazali, dan secara teologi menganut mazhab Abu Hasan al-Ash'ariy dan al-Maṭuridiy. Sedangkan pesantren modern adalah pesantren yang mengukur *tafaqquh fi al-dīn* dengan penanaman rasa keberagamaannya melalui lingkungan yang Islami, tidak menekankan pada penguasaan kitab *turath*, dan lebih memilih melakukan penguatan di bahasa asing sebagai cara untuk dapat berperan aktif di dunia kekinian.

Karena penelitian ini adalah penelitian kualitatif-komparatif maka peneliti memilih beberapa pesantren untuk diteliti dan dibandingkan. Kasus-kasus yang dipilih berdasarkan karakteristik tertentu yaitu lembaga pendidikan Islam tersebut adalah pendidikan Islam tradisional atau pesantren *salafiyah* (tradisional) dalam arti mereka tetap mempertahankan pengajaran *turath* sebagai ciri khasnya, memiliki lembaga pendidikan menengah formal madrasah menengah. Selain itu pesantren yang dipilih mewakili kondisi geografis *rural* (pedesaan), *sub-urban* (pinggiran kota), dan *urban* (perkotaan).[46] Selain

---

[44]Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 2007-28

[45]Terkadang disebut pula sebagai pesantren *salafiyah* dan pesantren *khalafiyah*. Saya akan memakai istilah tradisional-*salafiyah* dan modern-*khalafiyah* secara bergantian dalam penelitian ini dengan maksud yang sama.

[46]Teori kategoristik pesantren dari sisi geografis; rural, sub-urban, dan urban ini pernah dikemukakan oleh Azyumardi Azra kepada penulis pada 01 September 2014 dalam Kelas Seminar Proposal Disertasi di SPS UIN Jakarta. Hal yang sama ia sampaikan pula dalam bukunya. Lih. Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi..*, 106. Bandingkan dengan pendapat Amin Haedari, *Transformasi Pesantren.., *29

alasan tersebut terdapat alasan akses yang memungkinkan peneliti untuk tinggal di pesantren serta berinteraksi dengan banyak orang di sana.

Atas dasar hal-hal tersebut saya memilih pesantren Bata-bata yang terletak di desa Panaan Laok Kabupaten Pamekasan, pesantren Kedinding Lor yang terletak di kota Surabaya, dan pesantren Langitan yang terletak di desa Widang yang telah berubah menjadi semi kota karena menjadi jalan utama yang menghubungkan Surabaya dan Jakarta melalui jalur utara.

5. Teknik Pengumpulan Data

Metode kualitatif lebih diutamakan dalam paradigma naturalistik, metode ini dianggap lebih manusiawi, karena manusia sebagai instrumen penelitian. Metode interview dan observasi serta teknik-teknik analisanya lebih merupakan eksistensi dari perilaku manusia seperti mendengarkan, berbicara, melihat, berinteraksi, bertanya, meminta penjelasan, dan mengekspresikan kesungguhan serta mencatat hal-hal yang tersirat.

Dalam penelitian ini pengambilan data dilakukan secara langsung di lapangan dengan teknik pengumpulan data yang menggunakan teknik *Participant Observation, intreview* dan dokumentasi dengan mendatangi tiga pesantren dimaksud dan melakukan *live in* di tempat dimaksud. Saya tingal di pesantren tertentu selama satu minggu hingga setengah bulan lalu berlanjut ke pesantren lainnya. Setidaknya saya telah melakukan empat kali kunjungan ke pesantren Bata-bata dengan lama tinggal tujuh sampai sepuluh hari per-kunjungan. Sedangkan untuk pesantren Langitan saya melakukan tiga kali kunjungan (*stay in*) dan memilih tinggal sebagai tamu di kamar seorang ustaz Langitan untuk beberapa waktu. Kamar ustaz sengaja saya pilih agar saya dapat berinteraksi dengan para ustaz, dengan pengasuh, dan dengan pengurus pesantren.

Adapun di pesantren Kedinding Lor Surabaya, saya menggunakan hubungan saya dengan para ustaz dan kiai pesantren untuk masuk, dan tinggal di pesantren. Selain saya sering tinggal di waktu-waktu biasa, saya juga menghadiri berbagai kegiatan keagamaan yang diadakan oleh pesantren Kedinding Lor dan Jamaah Al Khidmah yang berafiliasi dengannya.

Lebih lengkapnya berikut adalah teknik yang saya lakukan untuk mendapatkan data yang saya perlukan terkait penelitian ini, yaitu:

a. *Participant Observation* adalah pengamatan dan pencatatan dengan sistemik atas fenomena-fenomena yang diselidiki. Definisi observasi

yang lain adalah pengamatan yang dilakukan dengan pengamatan langsung dan tak langsung agar data yang didapatkan itu valid. Pengamatan ini dilakukan atas objek penelitian yang dipilih berdasarkan atas *purposif sampling*. Dalam hal ini, peneliti akan melakukan observasi partisipatif dengan cara mengunjungi, merasakan, dan mengobservasi pesantren-pesantren yang dipilih. Perlu pula saya tegaskan bahwa dalam kapasitas saya sebagai peneliti, saya menghindari tinggal di ruang tamu pesantren dan memilih untuk tinggal di kamar salah seorang ustaz atau santri, saya juga memilih untuk mengamati secara langsung kegiatan yang dilakukan serta terlibat dalam perbincangan informal yang terjadi di pesantren. Saya juga sesekali mengikuti kiai pesantren dan berkumpul dengan tamu pesantren agar mendapatkan perspektif yang lebih luas tentang hubungan pesantren dengan masyarakat sekitar dan dunia di luarnya. Selain itu saya juga memilih untuk menemani para pengurus pesantren dalam mengerjakan sistem administrasi yang menjadi kewajiban mereka agar saya mendapatkan perspektif yang lebih luas tentang psikologi orang-orang pesantren.

b. *Interview* (wawancara) adalah suatu teknik pengumpulan data dengan jalan tanya jawab sepihak yang dilakukan dengan sistemik dan berlandaskan pada tujuan penelitian yang ada. *Interview* dilakukan kepada kiai pengasuh pesantren (dan yang mewakili) sebagai penentu kebijakan tingkat umum atas lembaga-lembaga yang ada dibawahnya, kepala madrasah tsanawiyah dan aliyah sebagai pelaksana di unit tersebut, beberapa guru yang dipilih secara acak, santri, alumni, dan masyarakat sekitar. Narasumber dalam penelitian ini diberi kebebasan untuk mengeluarkan buah pikiran, pandangan dan perasaan pada peneliti. *Interview* dilakukan dengan cara semi terstruktur dan tidak terstruktur. Beberapa orang dilakukan wawancara secara tertutup karena tidak ingin dipublikasikan namanya.

c. Percakapan Pribadi adalah percakapan pribadi yang dilakukan dengan subjek dampingan dan yang terkait. Hal ini sengaja saya bedkan dengan interview karena seringkali percakapan pribadi ini adalah tidak diniatkan sebagai wawancara pada awalnya akan tetapi kemudian menjadi data penting bagi peneliti karena ternyata tidak peneliti temukan dalam *interview* yang dilakukan. Percakapan pribadi ini penulis tuangkan dengan tetap mengusahakan ijin dari rekan percakapan penulis.

d. Dokumentasi adalah mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkip, buku, surat kabar, laporan tahunan, dan lain-lain. Dalam pelaksanaannya, peneliti menggunakan buku dan

arsip yang berkenaan dengan judul, baik yang dimiliki oleh pihak lembaga maupun pihak lain jika ada. Selain dokumentasi yang ada dan disediakan oleh pihak pesantren, saya juga melakukan dokumentasi sendiri untuk kepentingan penelitian. Hal tersebut senada dengan apa yang disampaikan oleh Muhajir "tekhnik dokumenter adalah cara mengumpulkan data melalui peninggalan tertulis, seperti arsip-arsip dan termasuk juga buku-buku tentang pendapat, teori, dalil atau hukum-hukum, dan lain-lain yang berhubungan dengan masalah penelitian".[47]

6. Analisis Data

Untuk menemukan makna dari data dan informasi yang terkumpul langkah selanjutnya menganalisis data tersebut, sehingga data dan informasi dalam penelitian ini dapat diklasifikasikan untuk menjawab pertanyaan penelitian. Menurut Moleong bahwa "analisis data ialah proses mengorganisasikan dan mengurutkan data ke dalam pola, kategori dan satuan uraian dasar sehingga dapat ditemukan tema dan dapat dirumuskan hipotesis kerja seperti yang disarankan oleh data".[48]

Secara rinci langkah-langkah analisis data dapat dilakukan dengan mengikuti cara yang dikemukakan oleh Miles dan Huberman, yaitu; reduksi data, display data, mengambil kesimpulan dan verifikasi.

a. Reduksi Data

Reduksi data ialah proses penyederhanaan data, memilih hal-hal yang pokok yang sesuai dengan fokus penelitian. Dengan cara ini data penelitian tentang pesantren dimaksud dipilih sesuai keterkaitan judul di depan, yaitu bagaimana sistem kebijakan yang ada di pesantren, desain konsep kurikulum yang dimiliki pesantren, dan transformasi pembelajaran. Hal ini dilakukan agar dapat mempermudah saat dilakukan analisis data. Kegiatan reduksi data bukanlah suatu hal yang terpisah dan berdiri sendiri dari proses analisis data, akan tetapi merupakan bagian dari proses itu sendiri

b. Display Data

Display data ialah suatu proses pengorganisasian (pengelompokan) data sehingga mudah untuk dianalisis dan disimpulkan. Proses ini dilakukan dengan cara membuat matrik, diagram atau grafik

---

[47]Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rakesarasin, 1996), 197.

[48]Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosda Karya, 2002), 103.

terhadap data lapangan dalam hal ini data di ketiga pesantren yang ditemukan yang dirasa perlu untuk dilakukan hal tersebut. Dengan hal tersebut diharapkan peneliti dapat lebih menyajikan data dengan lebih gamblang dan tidak tenggelam dalam tumpukan data yang begitu banyak.

c. Kesimpulan dan Verifikasi

Mengambil kesimpulan dan verifikasi merupakan langkah ketiga dalam proses analisis, langkah ini dimulai dengan memaparkan pola, tema, hubungan, hal-hal yang sering timbul, hipotesis dan sebagainya yang mengarah pada kurikulum agama di pendidikan formal, ekstra kurikuler kurikulum, dan kurikulum tersembunyi (*hidden curriculum*), dan diakhiri dengan menarik kesimpulan sebagai hasil temuan lapangan. Penarikan kesimpulan adalah memberikan kesimpulan terhadap hasil penafsiran dan evaluasi. Kegiatan ini meliputi pencarian makna data serta memberi penjelasan. Sedangkan verifikasi merupakan validasi dari data yang disimpulkan Miles& Huberman. Kegiatan yang dilakukan adalah menguji kebenaran, kekokohan, dan kecocokan yang muncul dari data.[49]

G. Sistematika Pembahasan

Sesuai dengan masalah yang hendak dieksplorasi dalam penelitian ini, maka penulis akan membagi disertasi ini dalam tujuh bab. Argument utama dalam penelitian ini diturunkan dalam bab-bab penelitian. Masing-masing bab mengandung satu argument yang dispesifikasi dalam beberapa sub-bab dan merupakan satu kesatuan yang saling terkait dengan rumusan, batasan dan tujuan penelitian.

Bab pertama dalam penelitian ini bercerita tentang latar belakang masalah kenapa penelitian ini dipilih dan bagaimana letak ketertarikanya, dirumuskan secara specifik melalui identifikasi, perumusan, dan pembatasan masalah. Bab ini juga berisi cuplikan tentag temuan dan perdebatan terkait dan bagaimana saya memposisikan penelitian ini. Setelah itu dilanjutkan bagaimana penelitian ini dilakukan dan dianalisa. Di bagian akhir saya mengurasikan tetang bagaimana penelitian ini akan dijabarkan dalam bab-bab berikutnya.

Bab kedua akan berisi tentang kajian Islam tradisional di Indonesia, tentang bagaimana meletakkan pesantren sebagai bagian dari Islam tradisional dan bagaimana makna pesantren salafiyah saat ini. Setelah itu akan dijabarkan pula tentang pembaharuan pendidikan di Indonesia, serta bagaimana pesantren memandang pendidikannya *vis a vis* dengan negara

---

[49]Miles, M.B & Huberman, A.M. *Analisis Data Kualitas,* Terjemahan oleh Tjetcept Roheindi Rohidi, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1992), 18-19.

dan regulasi.

Bab ketiga adalah penjabaran data-data lapangan dari tiga pesantren tradisional yang dipilih dalam penelitian ini yaitu pesantren Langitan, Tuban, pesantren Kedinding Lor, Surabaya, dan pesantren Bata-bata, Pamekasan. Di bab ini saya akan mengemukakan tentang latar sejarah, *kindship* diagram para kiai di dalamnya, serta kurikulum yang mereka pakai.

Setelah di bab sebelumnya saya menjelaskan tentang profil pesantren tradisional yang menjadi objek dalam penelitian saya, pada *bab keempat* saya akan melanjutkan dengan membahas tentang aktor kunci di pesantren yaitu para kiai di dalamnya. Saya mencoba sistem kepemimpinan kiai yang ada di pesantren, melihat bagaimana cara peralihan kekuasaan yang terjadi serta bagaimana mereka mengambil keputusan berkait dengan pesantren.

Di *bab kelima* saya akan membahas bagaimana pesantren mengonstruksi dan mendesain kurikulumnya, bagaimana komitmen mereka terhadap ideologi Islam tradisional di Indonesia, kandungan-kandungan ideologi yang ada di balik kurikulum yang diajarkan, dan pada bagaimana perpaduan mistisisme Islam dan tekstualisme bertemu di dalam kurikulum pesantren.

Setelah kita membahas berkaitan dengan kurikulum yang ada di pesantren tradisional sebagaimana dituturkan di bab lima, maka di *bab keenam*, saya akan mendiskusikan temuan saya berikutnya berkenaan bagaimana mereka merespons kebijakan negara dalam pendidikan dan perubahan-perubahan yang terjadi di pesantren tradisional dalam sistem pengelolaan pendidikan serta praktik administratif dan manajerial mereka

Bab ketujuh merupakan bagian penutup. Sebagaimana pada umumnya pada penelitian-penelitian lain begitu pula dalam penelitian ini yang berisi tentang kesimpulan dan saran. Kesimpulan dalam bab ini adalah statemen yang berupa abstraksi dari temuan penelitian. Ia memuat tesis yang dibangun sebagai konstribusi dalam perdebatan dunia akademik. Sedangkan saran memuat beberapa rekmendasi yang dapat dijadikan sebagai acuan untuk ditindak lanjuti, baik secara teoretis ataupun praksis.

BAB II

ISLAM TRADISIONAL DAN PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

Dalam bab ini saya membahas tentang arti Islam tradisional yang dimaksud dalam penelitian ini. Istilah Islam tradisional dalam penelitian ini merujuk pada masyarakat Muslim yang memegang satu dari empat mazhab dalam bidang fikih, menerima mistisisme Islam, dan beradaptasi terhadap adat atau tradisi lokal. Selain pengertian tersebut, saya juga mengemukakan diskursus pesantren sebagai bagian penting dari Islam Tradisional di Indonesia. selain itu, dalam bab ini saya membahas pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia, melihat faktor-faktor yang mempengaruhinya serta bentuk-bentuk pembaharuan itu sendiri.

Setelah membahas dua aspek tersebut, saya melanjutkan pembahasan pada bab ini dengan diskursus pesantren dengan isu-isu pembaharuan pendidikan di Indonesia, terutama berkenaan dengan bagaimana pesantren mendefinisikan tujuan pendidikannya, bagaimana mereka memandang diri mereka dalam kaitannya dengan relasi dengan Negara dalam bidang pendidikan, serta bagaimana pesantren menerima kurikulum umum sebagai bagian dari ketersinggungan mereka dengan modernitas dan pembaharuan pendidikan.

A. Dialektika Islam Tradisional

Dalam konteks global, Istilah Islam tradisional[1] ini diperkenalkan oleh Charles Adam pada tahun 1968 dalam konteks Mesir dalam bukunya *Islamic Modernism in Egypt* dan Azis Ahmad dalam konteks India dan Pakistan dalam bukunya *Islamic Modernism in India-Pakistan 1957-1964* yang ditulis pada tahun 1967. Dalam konteks Indonesia sebagaimana dinyatakan oleh Azra, *watertight distinction* antara Islam modernis dan islam tradisional ini dikemukakan pertama kalioleh Deliar Noer pada 1973 dalam bukunya The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942.[2]

Untuk memahami Islam tradisional di dunia, ada dua kata kunci yang menjadi perdebatan para ahli; sinkretik ataukah tergantung pada niat. Para ahli berbeda pendapat terhadap hal ini. Geertz misalnya menyatakan:

Abangan, representing a stress on the animistic aspects of the over-all Javanese syncretism and broadly related to the peasant element in the population; santri, representing a stress on the Islamic aspects of the syncretism and generally

---

[1]Secara kebahasaan, kata tradisi berasal dari bahasa latin "tredere" yang berarti menyerahkan atau menjatuhkan. Secara etimologi, ia berarti suatu pernyataan, kepercayaan, atau praktik yang diwariskan dari generasi ke generasi. Lih. Mark Sedgwick, *Against The Modern World Traditionalism and the Secret of Inetelectual History of the Twentieth Century* (New York: Oxford University Press, 2004), 21.

[2]Azyumardi Azra, "Liberasi Pemikiran NU" dalam pengantar buku Mujamil Qomar, *NU "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 18-19.

related to the trading element (and to certain element in the peasant as well); and prijaji, stressing the Hinduist aspects and related to the bureaucratic element.[3]

Senada dengan Geertz, Fealy misalnya menyatakan, "*the term 'traditionalist' refers to those Muslims who adhere to the teaching of one of the four sunni school of law (mazhab) and are also inclined toward syncretic practice*".[4] Banyak para peneliti Islam dan para Indonesianis merujuk dan sepakat atas definisi yang digunakan oleh kedua ahli di atas.

Berbeda dengan pendapat di atas, Fox menegaskan bahwa untuk memahami Islam tradisional, kata sinkretik bukanlah kata yang tepat. Lebih jauh, menurut Fox, *intention* atau niat lebih tepat digunakan untuk memahami perilaku kalangan Islam tradisional, sebagaimana ia katakan:

For the traditionalists, all actions depend on intention (niyat). Thus intention defines and transforms one's actions. By this means, all one's deeds, works and actions can be transformed into kind of worship (ibadah/ibadat)- bagi komunitas tradisional, semua perbuatan tergantung pada niatnya. Niat inilah yang mendefinisikan dan mentransfomasikan sebuah perbuatan. Hal ini berarti bahwa segala perbuatan, pekerjaan, dan aksi dapat ditransformasikan kepada bentuk ibadah-.[5]

Senada dengan Fox, Muhaimin juga menyatakan bahwa untuk memahami Islam tradisional, maka seseorang haruslah melihat dari sisi traditional Islamic Orthopraxi-nya, yaitu kepercayaan masyarakat Islam tradisional yang ada pada mereka dibanding melihatnya dari sisi tradisi Hindu-Budha yang dahulu pernah ada di Indonesia.[6] Isbah menyatakan kesetujuannya terhadap dua pendapat Fox dan Muhaimin dengan menyatakan, "*traditionalist or classicalists are those who maintain and adopt the historical development of Islamic teaching and practices*".[7]

Berada dalam barisan kedua, secara lebih lengkap Sayyed Hossein Nasr menyatakan:

As used by the 'traditionalists', the term implies both the sacred as revealed to man through revelation and unfolding and development of that sacred message in the history of particular humanity for which it was destined in a manner that implies both horizontal continuity with the origin and a vertical nexus which relates each movement of the life of the tradition is at once al-din in the

---

[3]Cliffort Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 6.

[4]Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Traditionalism and the Political Development of Nahdlatul Ulama" dalam buku Greg Barton dan Greg Fealy (eds), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia* (Merlbourne: Monash Asia Institute Monash University, 1996), 1

[5]James J. Fox, "Currents in Contemporary Islam in Indonesia" Paper dipresentasikan di Harvard Asia Vision 21 pada 29 April-1 Mei 2004, 8

[6]Abdul Ghafur Muhaimin, "The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims" *Disertasi* (Canberra: ANU, 1995), xvii

[7]Falikul Isbah, "Religiously Committed and prosperously developed: the survival of pesantren salaf in modern Indonesian Islamic education" *RIMA,* Vol. 46, No. 1 (2012), 84.

vastest sense of word, which embraces all aspects of religion and its ramifications, al-sunnah,or which, based upon sacred models, has become tradition as this word is usually understood, and al-silsilah, or chain which relates each period, episode, or stage of life and thought in traditional world to the origin, as one sees so clearly in Sufism.[8]

Selain Fox, Muhaimin, dan Nasr, ada pula Syed Sajjad Husain yang sependapat dengan mereka. Ia menyatakan bahwa masyarakat Islam tradisional masih merupakan inti dasar dari dunia Muslim. Mereka, menurutnya, masih percaya kepada wahyu-wahyu yang tersimpan dalam al-Qur'an dan (tetap) berpaling pada sunnah untuk mendapatkan penafsiran atau petunjuk. Mereka mempelajari cita-cita dan pola-pola hidup yang dilakukan oleh orang-orang Islam sebelum mereka. Menurutnya tradisi-tradisi yang dilakukan oleh orang-orang islam didasarkan pada cita-cita dan pola-pola yang berdasarkan pada dua nilai esensial dalam Islam. Husain juga menyebutkan contoh-contoh perilaku masyarakat islam tradisional yang berupa simbolisme tersebut seperti upacara aqiqah, membaca basmalah, salat jumat bersama, perayaan Asyura, dan sebagainya.[9]

Sejalan dengan Husain dan kelompok kedua lainnya, Nata mengemukakan bahwa Islam tradisionalis (tradisional) memiliki cirri komunitas Islam yang berpegang teguh kepada aturan, pendapat, paham ulama masa lalu. Islam tradisionalis menurutnya diperlukan untuk memelihara tradisi Islam yang masih relevan dengan perkembangan zaman.[10]

Dalam hal ini, saya berpendapat bahwa pendapat kedua lebih kuat dibanding pendapat pertama. Hal ini didasarkan pada temuan di lapangan yang saya temui di mana mereka merasa keberatan jika dianggap bahwa tindakan keagamaan mereka dianggap sebagai singkretik. Tatkala penelitian ini dilakukan, saya mendapati bahwa mereka memiliki dalil-dalil-nya tersendiri atas tindakan-tindakan sosial keagamaan yang dilakukannya. Menurut mereka hal itu dilakukan karena ada legitimasi keagamaan yang didapatnya dari ajaran Islam. Sedangkan peruntukan tindakan-tindakan keagamaan tersebut memiliki tujuan yang berbeda-beda sesuai bentuk ritual dan momen kapan itu dilakukan. Walau demikian, ada tujuan yang secara umum saya temukan sering mereka katakan saat menjawab pertanyaan untuk apa hal tersebut dilakukan yaitu untuk memperoleh ridho Tuhan serta keberkahan.

Keberatan saya yang kedua adalah pada bukti yang diajukan oleh kelompok pertama yang menganggap bahwa masyarakat Islam tradisional itu adalah masyarakat yang sinkretis berdasarkan perayaan-perayaan mereka yang khas dan cenderung berbau agama Hindu-Budha seperti budaya selametan, peringatan kematian 3, 7, 40, 100 hingga haul serta upacara-upacara keagamaan lainnya menurut pengamatan saya juga ditemukan pada masyarakat yang tidak

---

[8]Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (New York: KPI, 1987), 13.

[9]Syed Sajjad Husain & Syed Ali Ashraf, *Krisis Pendidikan Islam. Terj* (Bandung: Risalah, 1986), 14-15.

[10]Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan Islam: Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2003), 258-259.

mempunyai sejarah Hindu-Budha di masa lalu seperti di Turki dan Negara-negara Asia Tengah lain.[11]

Berkaitan dengan budaya peringatan kematian sendiri, di kalangan Islam Tradisional di Indonesia sering kali disebut dengan tahlilan. Disebut demikian karena bacaan intinya adalah kalimat *lā ilāha illa Allāh*. Tetapi dalam komunitas Islam Tradisional, tahlilan berarti berkumpulnya orang-orang untuk mendoakann orang yang meninggal. Berkait hal ini misalnya secara *Islamic Orthopraxy* bisa dilihat legitimasinya dalam QS. Muhammad: 19:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ

"Maka ketahuilah, bahwa tidak ada Tuhan melainkan Allah, dan mohonlah ampunan bagi dosamu, dan bagi (dosa) orang-orang Mukmin, laki-laki dan perempuan. Dan Allah mengetahui tempat kamu berusaha, dan tempat tinggalmu"

Selain legitimasi al-Qur'an, legitimasi hadith pun banyak terdapat dikemukakan oleh komunitas Islam Tradisional. Sedangkan tradisi bersedakah berupa memberi hidangan bagi pelayat, komunitas Islam Tradisional di Indonesia mendasarkannya pada QS. Ali Imran: 134:

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

"(yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan".

Titik poin dari ayat ini dalam tradisi memberi hidangan kepada para pelayat atau tamu adalah bersedekah dalam keadaan lapang maupun sempit. Sehingga menurut mereka tidak ada larangan untuk bersedekah walaupun dalam keadaan sempit sekalipun.

Legitimasi al-Qur'an juga diperkuat dengan legitimasi hadīth dan pendapat para ulama yang terdapat dalam berbagai kitab kuning yang banyak beredar di kalangan komunitas Islam Tradisional di Indonesia terutama sekali di kalangan pesantren.

Lebih jauh tentang Islam tradisional di Indonesia, Lukens-Bull dan Dhofier mencirikan kelompok tersebut sebagai Muslim yang mengidentifikasi paham yang mereka anut sebagai ahlussunnah wal jamaah yang diajarkan dengan menganut satu dari empat mazhab fikih, mengikuti tasawuf al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi serta mengimani Tuhan dengan memakai mazhab Ash'ariyah dan Maturidiyah. Lukens-Bull dan Ricklefs menambahkan bahwa Islam tradisional di

[11]Tentang budaya upacara-upacara keagamaan di Turki bisa dilihat di http://www.turkishculture.org/lifestyles/ceremonies/funeral/death-and-funeral-544.htm diakses pada 3 Maret 2018; tentang proses upacara setelah kematian di Tajikistan bsa dilihat di http://factsanddetails.com/central-asia/Tajikistan/sub8_6a/entry-4865.html diakses pada tanggal 3 Maret 2018.

Indonesia biasanya diasosiasikan dengan pesantren dan organisasi Nahdlatul Ulama.[12]

1. Pesantren: Representasi Islam Tradisional?
   a. Asal Muasal Pesantren

Pesantren bahasa berasal dari kata santri yang berasal dari bahasa Shansakerta *shastri* dengan imbuhan *pe-* dan *–an*[13] artinya berarti tempat seorang menimba ilmu agama.[14] Madjid di sisi lain memberikan kemungkinan lain terkait kata santri dengan menyatakan bahsa santri bisa saja berasal dari kata dalam bahasa Jawa cantrik, yaitu seorang yang mengabdi kepada seorang guru. Cantrik dalam tradisi Jawa selalu mengikuti ke mana saja gurunya menetap, dengan tujuan agar dapat belajar darinya mengeai suatu keahlian. Kata ini juga bisa kita lihat dalam penggunaan kata dalang cantrik untuk menyebut seorang dalang yang sedang dalam masa pembelajaran dan pengawasan dalang senior. Lebih lanjut Madjid menyatakan bahwa kemudian dari relasi hubungan guru-cantrik ini berubah menjadi guru-santri, yang pada perkembangannya menjadi istilah kiai-santri.[15]

Pesantren sendiri di Indonesia sering disebut dan dipadukan dengan nama pondok sehingga menjadi pondok pesantren untuk menyebut bahwa tempat belajar tersebut juga menyediakan penginapan sederhana bagi para pencari ilmu. Pesantren ini kemudian berkembang tidak saja di pulau Jawa tapi juga pulau-pulau lain di Nusantara. Kata pondok sendiri berasal dari kata dalam bahasa Arab *funduq* yang berarti penginapan.[16] Istilah pondok tidak saja dikenal di Indonesia, di negara-negara Asia Tenggara lainnya,

---

[12]Ronald Lukens-Bull, *A Peacefull Jihad: Negotiating identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Palgrave Macmilan, 2005), 14; M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawad an Penentangnya dari 1930 ampai sekarang* (Jakarta: Serambi Ilmu semesta, 2013), 111.

[13]Dhofier mengungkapkan bahwa asal kata santri menurut Johns adalah dari bahasa Tamil *sastri* yang berarti guru mengaji. Sedangkan menurut CC. Berg, kutib Dhofier, adalah berasal dari bahasa india atau Shansakerta shastri yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan. Lih. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 18; Nurcholish Madjid mengartikan kata sastri dalam kata pesantren sebagai berasal dari bahasa Shansakerta yang berarti "melek huruf". Lih. Nurcholis Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 19.

[14]Hanun Asrohah,"Pelebagaan Pesantren: Asal-usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa" *disertasi* SPS IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002, 41.

[15]Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pesantren*, 20.

[16]Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pesantren*, 20.

istilah ini juga dikenal untuk menyebut lembaga pendidikan Islam tradisional yang memiliki fasilitas penginapan sederhana.[17]

Dalam sistem perundang-undangan di Indonesia, dalam Peraturan Pemerintah No. 55 tahun 2007 dalam pasal 1 ayat 4 disebutkan "pesantren atau pondok pesantren adalah lembaga pendidikan keagamaan islam berbasis masyarakat yang menyelenggarakan pendidikan diniyah atau secara terpadu dengan jenis pendidikan lainnya".[18] Senada dengan PP. No. 55 tahun 2007, dalam peraturan setingkat menteri, Menteri Agama mengeluarkan Peraturan Menteri Agama tahun 2014 yang menyebutkan bahwa "Pondok pesantren yang selanjutnya disebut pesantren adalah lembaga pendidikan keagamaan Islam yang diselenggarakan oleh masyarakat yang menyelenggarakan satuan pendidikan pesantren dan atau secara terpadu menyelenggarakan jenis pendidikan lainnya".[19]

Berkaitan dengan asal muasal pesantren bermula di tanah air, para ahli terbagi menjadi dua kutub besar. Kutub pertama dihuni oleh mereka yang berkeyakinan bahwa pesantren sudah berdiri sejak lama sekali bersamaan dengan penyebaran Islam era awal di pulau Jawa. termasuk dalam kelompok ini adalah Zamakhsari Dhofier, Mas'ud, Atjeh, Yusqi, dkk.[20] kelompok kedua adalah para pengamat yang menyatakan bahwa pesantren baru berdiri pada abad ke-18 dan berkembang pada abad ke-19. Ada dalam kelompok kedua ini adalah Martin van Bruinessen dkk.

Martin van Bruinessen misalnya sebagai bagian dari kelompok kedua menyatakan bahwa dalam pengamatannya terhadap karya sastra lama, tidak menemukan istilah pesantren. Dalam *Serat Centini* dijelaskan bahwa seorang yang disebut sebagai Danadarma, mengaku telah belajar tiga tahun di Karang, banten, di bawah bimbingan Seh Kadir jalena. Tokoh lain yang disebut dalam Serat ini adalah Jayengresmi alis Among raga. Ia diceritakan pernah belajar di *Paguron* Karang, banten, dibawah bibimngan seorang guru Arab bernama Syaikh Ibrahim bin Abu Bakar yang lebih dikenal dengan sebutan Ki Ageng Karang. Kemudian ia pindah ke *paguron* besar lainnya di Jawa Timur, tepatnya di desa Wanamarta. Begitu juga dalam *Wejangan Seh Bari*, Bruinessen menyatakan juga tidak menemukan kata pesantren tapi kata *peguron* atau *padepokan*. Sehingga menurutnya, istilah pesantren baru datang belakangan.[21]

---

[17]Tentang keberadaan pondok bisa dilihat di Kestrin Steiner, "Madrasah in Singapore: Tradition and Modernity in Religious Education" *Intelectual Discourse,* 19 2011, 44.

[18]PP. No. 15 tahun 2007.

[19]PMA No. 13 tahun 2014.

[20] Ishom Yusqi, dkk, *Mengenal Konsep Islam Nusantara* (Jakarta: Pustaka STAINU, 2015), 70; Abdurrahman Ma'ud, "Sejarah Pesantren dari Walisongo hingga Kini ", *Jurnal Yustisia*, edisi 18, tahun VII/2000, 32; Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a* (Jakarta: Pustaka Afid Jakarta, 2012), 4.

[21]Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat.* Cet.1 (Bandung: Mizan, 1995), 25-26.

Pernyataan-pernyataan di atas ditolak oleh kelompok yang menyatakan bahwa pesantren sudah ada sejak awal penyebarannya di pulau Jawa. Mereka yang berkeyakinan bahwa pesantren berasal dari awal penyebaran Islam di Nusantara mengajukan bukti ditemukannya perkataan pesantren, santri, dan kata sejenis yang ditulis dalam babad Tanah Jawi yang menyebut Sunan giri sebagai Raden Santri yang menandakan bahwa sudah ada pesantren saat itu dan pula penyebutan pesantren secara tegas dalam *Babad Cirebon*.

Pesantren di Indonesia sendiri secara konvensional dipandang sebagai lembaga pendidikan tradisional Islam, karena tradisinya yang panjang; atau lembaga pendidikan Islam tradisional karena umumnya dimiliki para kyai yang berafiliasi kepada Nahdlatul Ulama (NU) yang dipandang sebagai organisasi "Islam tradisional". Sedangkan madrasah di pihak lain, semula merupakan lembaga pendidikan yang umumnya didirikan kaum muslim modernis untuk merespons ekspansi sekolah-sekolah model gubernemen Belanda. Jadi secara sederhana dapat dikatakan bahwa pesantren menjadi elemen bagi terbentuknya tradisi santri tradisionalis.[22]

b. Masifikasi Pesantren

Setidaknya pelembagaan pesantren di Jawa bisa dilihat dari dua hal. *Pertama* adalah faktor pemicu tumbuhnya pelembagaan pesantren di Jawa. Ini adalah masa-masa mula sebagai faktor pemicu terhadap tumbuhnya pesantren sebagai sebuah lembaga. *Kedua*, faktor pemacu terhadap perkembangan pesantren di kemudian hari setelah adanya faktor picu.

Pertama, sebagaimana dinyatakan oleh Asrohah bahwa faktor picu pelembagaan pesantren terdiri dari (1) Pengaruh tarekat terhadap pelembagaan pesantren.[23] Tarekat masuk ke Indonesia sejak awal penyebarannya di Nusantara. melembaganya sistem pesantren di kemudian hari tidak dapat dilepaskan dari pengaruh kegiatan tarekat yang sudah berlangsung sebelumnya. Asrohah mengajukan bukti bahwa keberadaan pesantren yang tidak mempertentangkan syariat dan tarekat menjadi bukti bahwa pesantren di Indonesia berkelindan dengan kegiatan tasawuf ditambah lagi bahwa tataran moral santri-kiai di pesantren banyak terpengaruh oleh sistem nilai dalam tarekat.[24]

Bukti lain adalah keberadaan sebagian pengasuh pesantren yang menjadi pengamal tarekat menjadi bukti bahwa pesantren terpengaruh oleh

---

[22]Asyumardi Azra, "Sekali Lagi Ikhwal Pesantren", resonansi Republika, 22 Desember, 2005)

[23]Hanun Asrohah, "Pelembagaan Pesantren: Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa" *Disertas*i, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002), 177; Hanun Asrohah, dkk, *Pesantren di Jawa: Asal-Usul, Perkembangan Pelembagaan* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Kemenag dan INCIS, 2002), 123

[24]Hanun Asrohah, "Pelembagaan Pesantren: Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa"; Zamakhsyari Dhofier*, Tradisi Pesantren*, 85.

tarekat. Lagi pula, sistem asrama juga sudah dianut tarekat sebelum keberadaan pesantren. Kaum tarekat biasa membangun asrama-asrama di sekitar masjid untuk bermukim para murid tarekat. Hubungan guru-murid yang relatif sama dengan hubungan santri-kiai juga menjadi bukti bagaimana gerakan tarekat memainkan peran pentingnya dalam pertumbuhan pesantren. (2) Pengaruh haji terhadap pelembagaan pesantren.[25] Para haji harus diakui telah memberikan banyak pengaruh tidak saja terhadap pelembagaan pesantren secara khusus tapi juga perkembangan Islam di tanah air secara umum. Haji, sebutan bagi orang Islam yang menempuh perjalanan untuk menunaikan rukun kelima dalam agama Islam tersebut memiliki nilai sendiri di kalangan muslim Indonesia.[26] Hal ini dikarenakan butuh waktu panjang untuk melaksanakan ibadah haji karena jauhnya tempat dan terbatasnya alat transportasi yang ada. Dahulu para haji juga tidak hanya mencukupkan berhaji saja saat mereka datang ke Mekkah tapi juga menuntut ilmu dan bermukim di sana untuk sebuah masa yang agak lama. Pengetahuan keislaman yang didapat itu kemudian mereka bawa ke Indonesia dan memberikan mereka perspektif baru terhadap eksistensi lembaga pendidikan Islam sebagai medan dakwah Islamiyah.

Kedua, Faktor pacu kelembagaan pesantren. Pada abad ke-19 M pesantren di Jawa mengalami perkembangan yang pesat. Pada pendudukan Inggris di bawah Rafles, dilaporkan bahwa telah ada empat pesantren besar di Jawa yang terdapat di empat tempat yaitu Tegalsari Ponorogo, Sidoresmo Surabaya, Melangi Yogyakarta, dan Priangan. Laporan pemerintah Hindia Belanda tahun 1831 tentang lembaga pendidikan pribumi Jawa mencatat hampir 2000 lembaga pendidikan Islam di Jawa dan Madura. Akan tetapi laporan ini tidak membedakan antara pengajian yang mengajarkan baca tulis al Qur'an dan pesantren.[27] Setidaknya terdapat dua faktor pacu terhadap perkembangan pesantren di Jawa yaitu intensifikasi perkembangan Islam di Indonesia dan kolonialime yang melanda Indonesia.

(1) Intensitifitas Islam di Indonesia, semenjak hubungan antara Jawa dan tanah suci semakin intens melalui haji, masyarakat Jawa seakan-akan

---

[25] Hanun Asrohah, "Pelembagaan Pesantren: Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa", 194; Hanun Asrohah, dkk, *Pesantren di Jawa: Asal-Usul, Perkembangan Pelembagaan,* 139

[26]Harun Nasution mendefinisikan haji sebagai "menuju atau menziarahi suatu tempat". Lebih lanjut ia menyatakan bahwa haji secara hokum Islam berarti," berziarah ke baitullah, Mekkah, untuk melaksanakan ibadah dengan cara tertentu, dalam waktu dan pada tempat-tempat tertentu". Lih. Harun Nasution, dkk, *Ensikopedia Islam Indonesia* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992), 278; perintah tentang haji dalam Islam dapat ditemui dalam QS. 22:27.

[27]J. A. van der Chijs, "Bijdragen tot de Geshiedenis van het inlandsch onderwijs in Nederlandsch-Indië: aan Officiële Bronnen Ontleend Door", *Tijdscrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde,* XIV, 1864, 228-231.

mendapatkan angin segar dari pusat-pusat ortodoksi Islam. Hal ini disebabkan hubungan masyarakat Muslim Jawa dengan pusat-pusat ortodoksi islam tersebut semakin meningkat. Dengan semakin banyaknya para haji yang kemudian menjadi ulama di tanah air dan kemudian mendirikan pesantren telah banyak menarik minat para santri untuk belajar kepada mereka karena menganggap keilmuan mereka yang lebih tinggi dibanding para kiai yang tidak berguru ke pusat-pusat ortodoksi tersebut.[28] Pesantren-pesantren tersebut kemudian mencetak guru-guru agam yang tidak sedikit juga mendirikan pesantren sehingga pertumbuhan pesantren menjadi pesat.

(2) Kolonialisme dan pelembagaan pesantren. Semenjak jatuhnya Majapahit, masyarakat Jawa tidak henti-hentinya dihadapkan pada masalah legitimasi. Hal ini misalnya tampak pada peristiwa dipindahkannya keraton Demak ke Pajang oleh Jaka Tingkir, anak Sultan Trenggana. Penguasa Pajang dikemudian hari tidak dapat mempertahankan kekuasaannya dan kemudian jatuh ke Mataram pada 1588 M yang awal mulanya adalah bawahan Pajang. Pada masa Sultan Agung menjadi penguasa Mataram, Belanda lewat kamar dagangnya sudah mulai masuk melalui Batavia (Sunda Kelapa). Pada tahap selanjutnya Mataram yang berkelindan dengan VOC telah membuat perpecahan di kalangan rakyat dan juga para petinggi kerajaan. Sejak saat itu makin terasalah bahwa kerajaan mulai mengikuti kehendak dan kuasa VOC dan di saat yang sama kekuasaan VOC semakin besar di Jawa sehingga secara *de facto* pemerintahan Hindia Belanda lah yang berkuasa dibanding kerajaan-kerajaan yang sesungguhnya menjadi pemilik kuasa atas tanah-tanah di Jawa.

Kebencian dan sikap permusuhan masyarakat Jawa terhadap kolonialisme mendorong mereka pada sikap dan upaya untuk mempertahankan idetitas pada masyarakat Jawa. Dalam keadaan tertindas, resah, dan gelisah masyarakat Jawa kemudian memakai Islam sebagai identitas kultural untuk melawan Belanda. Hal ini di sisi lain membantu mempercepat pengembangan agama Islam di pedesaan[29] dan masyarakat Nusantara pada umumnya.[30]

Perlawanan para kiai, santri di pedalaman menambah konstalasi konflik antara kaum pribumi dengan Eropa. Pesantren pada masa Hindia Belanda menjadi basis perjuangan melawan pemerintah kolonial.[31] Perang Diponegoro sebagai ejawantah kaum santri melawan Belanda adalah titik kulminasi konflik pribumi dan Eropa yang mereka sebut sebagai penjajah.

---

[28]Hanun Asrohah, "Pelembagaan Pesantren: Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa", 215-225.

[29] Hanun Asrohah, dkk, *Pesantren di Jawa: Asal-Usul, Perkembangan Pelembagaan,* 175.

[30]Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya daam Pembangunan di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997), 18.

[31]Nasaruddin Umar, *Rethinking Pesantren* (Jakarta: Kompas Gramedia, 2014), 21

Sesaat setelah peperangan Dipenogoro dapat dipadamkan oleh Belanda, pada abad 19 M pesantren tumbuh pesat di Jawa Barat, di Jawa timur juga demikian, pesantren-pesantren besar dan terkenal bermunculan.[32]

2. Upaya Memahami Ulang Pesantren *Salafiyah*
   a. Pesantren *Salafiyah*: definisi yang Kadaluarsa

Secara garis besar Dhofier menyebut bahwa sebuah lembaga disebut pesantren tatkala ia mempunyai elemen pondok, masjid, santri, pengajaran kitab klasik, dan kyai.[33] Lebih lanjut, Dhofier menyatakan bahwa pesantren bisa dibagi dalam tipologi jika dilihat dari jumlah santrinya; pesantren kecil; pesantren menengah; dan pesantren besar.[34] Pesantren kecil biasanya memiliki jumlah santri di bawah seribu dan pengaruhnya terbatas pada tingkat kabupaten. Pesantren menengah mempunyai santri antara 1000 sampai 2000 orang, memiliki pengaruh dan menarik santri-santri dari beberapa kabupaten. Sedangkan pesantren besar biasanya memiliki jumlah santri lebih dari 2000 yang berasal dari lintas kabupaten dan provinsi.[35] Sedangkan secara tipologis Dhofier membagi pesantren pada dua kategoris, pesantren salafi (*salafiyah* atau tradisional) dan pesantren khalafi (baru atau modern). Adapun yang dimaksud Dhofier dengan pesantren *salafiyah* adalah pesantren yang madrasahnya secara total mengajarkan kitab kuning tanpa mengenalkan mata pelajaran umum. Sedang yang dimaksud pesantren khalafi adalah pesantren yang mengajarkan mata pelajaran umum atau bahkan mempunyai sekolah umum.[36] Dhofier pada masa penelitiannya tersebut menyamakan pesantren Tebuireng dan pesantren tradisional lain yang mengenalkan pelajaran umum kepada para santrinya dengan pesantren Gontor yang secara jelas-jelas mengambil jalan berbeda dengan pesantren-pesantren tersebut. Pesantren Gontor misalnya dengan jelas tidak menitik beratkan pada kitab kuning dan menurut penelitian Dhofier pada 1977 tidak memasukkan kitab kuning sama sekali dalam sistem pendidikan mereka. Tentu secara kategorisasi atau tipologisasi Dhofier tidak menggambarkan keadaan sebenarnya.

---

[32]Faktor respon umat Islam terhadap kolonialisme sebagai factor tumbuh kembangnya pesantren di Indonesia juga disebutkan oleh Nurcholis Madjid dalam pengantar buku Malik Fadjar. Lih. Nurcholish Madjid, “Pengantar” dalam Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam* (Jakarta: Fadjar Dunia, 1999), 20.

[33]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, ed.revisi (Jakarta:LP3ES, 2011), 79.

[34]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, ed.revisi, 79.

[35]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, ed.revisi, 79.

[36]Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: The Role of The Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java* (Arizona: Arizona State University, 1999), 22.

Merujuk pada kategorisasi Dhofier, Depag (Kemenag) kemudian memodifikasi kajian tipologis atau ketegorisasi di atas menjadi tiga jenis pesantren; pesantren *salafiyah*, pesantren khalafiyah, dan pesantren konvergensi. Pengertian pesantren *salafiyah* masih persis sama dengan definisi Dhofier, tapi definisi yang berbeda diberikan untuk pesantren *salafiyah* dan konvergensi/kombinasi. Pesantren khalafiyah langsung diartikan sebagai pesantren modern seperti Gontor. Sedangkan pesantren konvergensi adalah pesantren yang memadukan sistem *salafiyah* dan khalafiyah.[37]

Senada dengan Dhofier, Ghazali juga menyatakan bahwa pesantren salaf adalah pesantren yang tetap mengajarkan dan mempertahankan pelajarannya dengan kitab-kitab klasik dan tanpa diberikan pengetahuan umum. Model pengajarannya pun lazim diterapkan dalam pesantren salafi (salaf) yaitu dengan metode *sorogan* dan *wetonan*.[38]

Latief menambahkan bahwa pesantren salaf adalah pesantren yang menyelenggarakan pembelajaran dengan pendekatan tradisional, sebagaimana yang berlangsung sejak awal pertumbuhannya.[39] Lebih spesifik lagi Subhan menyatakan bahwa pesantren tradisional (salaf/*salafiyah*) adalah pesantren yang tidak menyelenggarakan pendidikan formal.[40]

Sedangkan Ali Maksum sebagaimaa juga diamini oleh Abdul Ghoni menyatakan bahwa karakter pesantren salaf adalah pesantren yang tetap menjaga system pendidikan tradisionalnya, dan menjadikan masjid sebagi pusat kegiatan pembelajaran. Buku yang digunakan di pesantren tradisional adalah kitab kunng yang diambil dari warna kertas tersebut.[41]

Di sisi lain, berbeda dengan pembagian di atas, Nata membagi pesantren tidak dalam dasar sederhana *salafiyah-khalafiyah* tapi lima tipe berdasarkan kepemilikan kelembagaan dan kandungan kurikulumnya: *pertama*, pesantren yang menyelenggarakan pendidikan formal dengan menerapkan kurikulum nasional, baik yang hanya memiliki sekolah keagamaan maupun yang juga memiliki sekolah umum seperti pesantren

---

[37]Direktorat Pendidikan Islam, "Analisis dan Interpretasi Data pada Pondok Pesantren, Madrasah Diniyah (Madin), Taman Pendidikan Qur'an(TPQ) Tahun Pelajaran 2011-2012" *Laporan Pekapontren 2011-2012*, 70 http://pendis.kemenag.go.id/file/dokumen/pontrenanalisis.pdf

[38]Bahri Ghazali, *Pesantren Berwawasan lingkunga*n (Jakarta: CV. Prasasti, 2001), 14.

[39]Abdul Madjid Latief, *Manajemen Pendidikan Islam: Konsep, Aplikasi, Standar, dan Penelitian* (Jakarta: Haja Mandiri, 2015), 54.

[40]Arif Subhan, "Lembaga Pendidikan Islam Abad ke-20: Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas" *disertasi* Sekolah Pasca Sarjana UIN Jakarta, 2007, 6.

[41]Abdul Ghoni, "Fikih Toleransi di Pesantren dalam Perspektif sosiologi Hukum" *Disertasi* Sekolah Pasca Sarjana UIN SYraif Hidayatullah Jakarta, 2016, 20; Ali Maksum, *Model Pendidikan Toleransi di Pesantren Modern dan Salaf* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013), 3.

Tebuireng, Jombang, Pesantren Futuhiyah Mranggen, Demak, dan Pesantren Asy-Syafi'iyah Jakarta; *kedua*, Pesantren yang menyelenggrakan pendidikan keagamaan dalam bentuk madrasah dan mengajarkan ilmu-ilmu umum meskipun tidak menerapkan kurikulum nasional, seperti Pesantren Gontor Ponorogo, Pesantren Maslakul Huda Kajan Pati dan Pesantrem Darur Rahman, Jakarta; *ketiga*, Pesantren yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama dalam bentuk madrasah diniyah, seperti Pesantren *Salafiyah* Langitan, Tuban, Pesantren Lirboyo Kediri, Pesantren Tegalrejo, Magelang; *keempat*, Pesantren yang hanya sekedar menjadi tempat pengajian (majlis ta'lim) yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam, sebagaimana terdapat dalam kitab kuning; *kelima*, Pesantren yang terdapat dalam sekolah-sekolah umum atau perguruan tinggi yang diperuntukkan bagi pelajar sekolah umum dan mahasiswa seperti Pesantren yang terdapat pada Universitas Islam Malang, Pesantren (asrama) yang terdapat pada sekolah SMU Madania, Parung, Bogor dan sebagainya.[42] Berbeda pula dengan para peneliti lain, Nata lebih suka menyebut pesantren *salafiyah* untuk pengertian yang sama dengan pesantren salaf atau pesantren tradisional.[43]

Pendapat selanjutnya tentang klasifikasi tipologi pesantren diajukan oleh Endang Soetari yang dikutip oleh Ahmad Tafsir yang mempolakan pesantren menjadi empat pola: *pertama*, pesantren yang memiliki unit kegiatan dan elemen berupa masjid dan rumah kiai. Pesantren ini masih sederhana; kiai menggunakan masjid atau rumahnya untuk tempat mengaji. Biasanya santri datang dari daerah sekitar dan pengajian telah terselenggara secara kontinyu dan sistematik. Jadi pola I ini belum mempunyai elemen pondok, bila diukur dari elemen dasar yang dikemukakan oleh Zamakhsyari. *Kedua*, sama dengan pola 1 ditambah adanya pondokan bagi santri. Ketiga, sama dengan pola 2 tetapi ditambah adanya madrasah. *Keempat*, sama dengan pola 3 ditambah adanya unit keterampilan seperti peternakan, kerajinan, koperasi, sawah, ladang, dan lain-lain.[44]

Kembali ke tipologi pesantren *salafiyah* (tradisional), maka menurut saya perlu didefinisikan ulang mengingat definisi yang ada sudah tidak mencukupi sebagaimana yang akan saya jelaskan di bawah ini.

b. Definisi Ulang Pesantren *Salafiyah*

Tatkala Dhofier dalam penelitiannya menyebut bahwa pesantren tradisional atau pesantren *salafiyah* adalah pesantren yang tidak

---

[42]Abuddin Nata, *Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: UIN Press, 2006)

[43]Sama dengan Nata, Malik fadjar juga menggunakaan istilah *salafiyah* untuk menyebut pesantren salaf atau pesantren tradisional. Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam,* 115

[44]Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya,2000), 27-28.

mengajarkan pelajaran umum serta hanya berfokus pada pelajaran agama Islam, maka definisi itu, berdasar penelusuran saya atas tiga pesantren *salafiyah* dalam penelitian ini menyatakan bahwa definisi tersebut sudah tidak mecukupkan lagi untuk memotret atau mendefinisikan pesantren *salafiyah* pada saat ini.

Dalam penelitian ini, saya menemukan bahwa *salafiyah* tidaknya sebuah pesantren tidak ditentukan dari apakah ia mengajarkan mata pelajaran umum atau tidak akan tetapi lebih pada *manhaj* (ideologi) yang dipakai oleh pesantren tertentu untuk menyebut dirinya sendiri apakah ia *salafiyah* atau tidak. Dari tiga pesantren yang menjadi subjek dalam penelitian ini, mereka mendefinisikan diri mereka sebagai pesantren *salafiyah* atau pesantren tradisional. Akan tetapi saya menemukan bahwa ketiga-tiganya ternyata memasukkan konten umum dalam kurikulum mereka baik di sistem madrasah ataupun sistem asramanya.

Pesantren *salafiyah* juga tak lagi dapat dipahami sebagai pesantren yang *jumud* dan tertinggal. Karena ternyata banyak karya lahir dari rahim pesantren *salafiyah*. Walaupun secara fasilitas harus diakui bahwa dari ketiga pesantren *salafiyah* yang menjadi subjek dalam penelitian ini masih banyak kekurangan terutama jika dibandingkan dengan fasilitas asrama menginap dan tempat belajar dengan jumlah santri. Hal tersebut terjadi karena di pesantren *salafiyah* tidak pernah membatasi jumlah santri layaknya lembaga pendidikan modern yang membatasi jumlah siswa menyesuaikan jumlah kelas yang ada.

Mereka, para pengelola pesantren tersebut menganggap dirinya adalah pesantren yang asli, yang masih menjaga tradisi panjang khazanah keilmuan Islam. Bagi mereka *salafiyah* adalah sebuah *manhaj*, sebuah cara berpikir tentang tata nilai yang kemudian dikenal sebagai Islam tradisional. Menjadi *salafiyah* bagi mereka adalah mewariskan keilmuan Islam yang selama berabad-abad telah dikembangkan oleh ulama Islam. Menjadi *salafiyah* bagi mereka adalah sebuah komitmen yang harus dipanggung dengan bangga.[45]

Sehingga dari itu definisi pesantren *salafiyah* yang lebih tepat menurut saya berdasarkan penelitian yang saya lakukan adalah pesantren yang ber-*manhaj*-kan diri pada ideologi Islam tradisional, membentuk pendidikan mereka dari tradisi yang sudah ada, baik mereka mempertahankan hal tersebut sebagai satu-satunya model pendidikan atau menambahkan sesuatu yang baru tanpa mengubah nilai tradisi yang ada.[46]

---

[45]Falikul Isbah, "Religiously Committed and Prosperously developed: the survival *pesantren salaf* in modern Indonesian Islamic education" *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 46, No. 1 (2012), p. 84.

[46]Di pesantren *salafiyah* terdapat sebuah kaidah popular *al-muhāfadhah 'alā qadīm al-ṣaliḥ wa al-akhẓ bi al-jadīd al-aṣlāḥ*-mempertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil hal baru yang lebih baik-.

Di kalangan komunitas Islam tradisional di Indonesia, istilah *salafi*, *salaf*, dan *salafiyah* memiliki pengertian yang sama. Istilah ini dipakai untuk menyebut kelompok Islam tradisional yang mempertahankan tradisi-tradisi lama. Hal ini terlihat seperti kalangan pesantren tradisional yang maish mempertahankan tradisi kitab kuning dan budaya-budaya lama. Kemudian dalam perkembangan terakhir ini ada istilah salafi yang dimaknai sebagai pengikut *manhaj salafi* yang berbeda dengan konteks salaf, salafi, ataupun *salafiyah* yang selama ini digunakan.[47]

Berbeda dengan salaf atau *salafiyah* yang saya gunakan dalam penelitian ini berkonotasi pada pesantren tradisional yang mengakomodir perkembangan peradaban Islam yang panjang membentang. Gerakan salafi menghendaki agar umat Islam menjalankan praktik keagamaan ber-*manhaj salafi*. Gerakan ini merujuk pada karya tokoh Islam, Ibnu Taymiyah dan Muhammad bib Abd al-Wahhāb yaitu kitab *al-Aqd al-Wasaṭiyah*, *kitāb al-Tawhīd*, dan *Uṣul al-Thalātha*. Kemudian di era kontemporer tokoh yang menjadi rujukan adalah Abd al-Azīz Ibn Bāz (dikenal dengan Bin Bāz) dan Muhammad Nasra al-Dīn al-Albānī.[48]

Kesimpulan dari penjelasan ini saya hendak menyatakan bahwa yang saya maksud dengan pesantren *salafiyah* adalah pesantren yang berpijak pada tradisi pesantren yang telah lama ada di Indonesia. Tradisi itu bisa dilihat dari dua hal, *pertama*, ia memilih tetap berideologi Islam tradisional yaitu ideologi yang disebut sebagai ideologi *ahlus Sunnah wal jamaah*, *kedua*, tetap memertahankan pengajaran kitab kuning (*kutub al-turath*) sebagai ciri khas pesantrennya.[49]

Perlu saya ketengahkan kembali sebagaimana saya singgung di bab satu bahwa istilah pesantren *salafiyah* saya gunakan dalam penelitian ini secara bergantian dengan istilah pesantren tradisional dengan maksud yang sama. Pesantren jenis ini berbeda dengan pesantren salafi yang menitik beratkan pada gerakan salafi yang bermula dari Arab Saudi dan menolak sistem mazhab dalam Islam seperti yang juga saya jelaskan di atas.[50]

B. Isu Pembaharuan Pendidikan Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional

---

[47]Din Wahid, "Nurturing the Salafy Manhaj: a Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia" *Utrecht University*, 2014b, 17-35; Irham, "Pesantren Manhaj Salafi: Pendidikan Islam Model Baru di Indonesia" *Jurnal Studi Islam Ulul Albab* Vol. 17, No. 1, Januari-Juni 2016, 4.

[48] Irham, "Pesantren Manhaj Salafi: Pendidikan Islam Model Baru di Indonesia" 5.

[49]Wahyoetomo menyatakan bahwa pesantren tradisional (salaf) adalah lembaga pesantren yang mempertahankan pengajaran kitab Islam klasik sebagai inti pendidikan, walaupun di dalamnya diajarkan pula pelajaran umum. Lih. Wahyoutomo, *Perguruan Tinggi Pesantren: Pendidikan Alternatif Masa Depan* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 83.

[50]J.B. Kelly, *Eastern Arabian Frontiers* (London: Faber and Faber, 1963), 53, 62; Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival Islam and Reform to Global Jihad* (New York: Oxford University Press, 2004) 7.

Dalam isu pembaharuan pendidikan[51] terdapat dua argumen yang diungkapkan oleh para peneliti dalam memahami bagaimana hal ini bisa terjadi. *Pertama*, pembaharuan pendidikan terjadi karena dipengaruhi oleh politik kebijakan. Bagi kelompok ini faktor politik adalah yang utama, jika pun ada faktor lain maka dia adalah faktor yang tidak terlalu berpengaruh. *Kedua*, pembaharuan pendidikan itu terjadi karena berubah dan berkembangnya tuntutan masyarakat. Menurut pendapat ini, politik kebijakan tidaklah terlalu berpengaruh. Bahkan menurut pendapat ini politik kebijakan pendidikan sebanarnya dipengaruhi oleh hal yang lebih luas yaitu perubahan masyarakat baik di tingkat lokal, regional, dan global.

Dalam kutub pertama, kita akan berjumpa dengan Goodlad yang menyatakan bahwa perencanaan, perubahan, dan pergeseran kurikulum daam pendidikan dipengaruhi oleh faktor politik. Bahkan menurutnya struktur politik juga masuk dalam situasi pendidikan.[52] Sependapat dengannya terdapat A.V Kelly dengan melihat bagaimana struktur kurikulum di Inggris dan wales dibanun, ia melihat bahwa perubahan desain kurikulum itu adalah akibat kontrol politik.[53] Muhajir yang mengkaji politik pendidian madrasah di Indonesia juga menyatakan hal yang sama bahwa pergeseran kurikulum yang terjadi di madrasah terjadi karena kebijakan pemerintah dalam sistem pendidikan nasional yang juga berubah.[54] Sejalan dengan temuan itu, Agai dengan mengacu pada kasus Turki menyatakan bahwa regulasi dan sistem pendidikan yang menjadi kewajiban untuk dilaksanakan oleh madrasah dan sekolah Islam telah menghilangkan (pluralitas) identitasya, bahkan menjadi sekuler di banyak sisi.[55]

Lebih lanjut, tatkala Azra meihat sekolah Islam di Malaysia dan Brunei, ia menyatakan bahwa kuatnya hegemoni negara telah membuat madrasah dan aktifitas keagamaan berada dalam kontrol penuh negara. Senada dengan Azra,[56]

---

[51]"Pembaharuan" atau juga sering kali disebut "pembaruan" dalam Bahasa Indonesia berasal dari kata dasar yang sama yaitu baru atau baharu. Ia berarti sesuatu yang belum pernah ada; belum pernah didengar sebelumnya; atau belum lama dibuat; atau modern. Lih. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia I* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud, 1983), 191

[52]John I. Goodlad, *The Changing School Curriculum* (New York: The Fund for the Advancement of Education, 1966), 13.

[53]A. V. Kelly, *The Curriculum Theory and Practice* (London: London Sage, 2009), xiii-xiv.

[54]Muhajir, "Pergeseran Kurikulum Madrasah dalam Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional" Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

[55]Bekim Agai, "Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of Fethullah Gulen Group" dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qosim Zaman (eds), *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New jersey: Princeton University Press, 2007), 168.

[56]Azyumardi Azra, "The Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah in Southeast Asia: The lietarute of Malay-Indoneian Ulama and Reforms" *Heritage of Nusantara International Journal of Religious Literature and Heritage,* Vol. 2 No. 1 June 2013, 3-4.

Coulson juga melihat hal yang sama terjadi di Arab Saudi. Ia menyatakan bahwa negara telah membuat pendidikan Saudi mengajarkan wahabisme.[57]

Sedangkan di kutub kedua terdapat Hartshorne yang menyatakan bahwa pendidikan dalam hal ini kelas dalam sekolah-sekolah menjadi bukti bahwa nilai yang ada dan dibangun di sekolah adalah hasil dari kelompok sosial yang menjadi latar belakangnya.[58] Lukens-Bull, dalam penelitiannya di salah satu pesantren di Jawa Timur, menyatakan bahwa lembaga pendidikan pesantren mencoba menyesuaikan dengan perkembangan masyarakat sehingga menurutnya pihak pesantren saat ini berupaya membangun imajinasi dan definisi ulang atas modernitas dan tradisi.[59] Malisi dalam penelitiannya pada sebuah pesantren di Amuntai Kalimantan Selatan, menyatakan bahwa pendidikan Islam di Indonesia melakukan pembaharuan pendidikan secara perlahan meliputi sistem manajerial dan bentuk pendidikan di dalamnya dengan melihat perkembangan sosial saat itu.[60]

Selain dua kutub pendapat di atas ada pula yang mencoba menggabungkan antara keduanya. Mereka ini berkata bahwa selain faktor kebijakan (politik), faktor berubahnya masyarakat juga berpengaruh dalam proses pembaharuan pendidikan. Dalam konteks ini terdapat Muhammad Zuhdi yang menyatakan bahwa selain faktor politik ada faktor sosial yang mempengaruhi lembaga pendidikan Islam memilih bentuk dan sikap kelembagaan.[61]

Dalam konteks masa Hindia Belanda, pembaharuan pendidikan di Indonesia tentulah dipicu dan dipengaruhi oleh politik etis yang dilakukan oleh pemerintah Hindia Belanda sebagai politik balas budi terhadap negara jajahan. Saat itu sejarah mencatat bahwa ide pertama kali tentang politk etis tersebut dilontarkan oleh Van Deventer pada tahun 1899 dalam majalah "De Gids" melalui sebuah artikel berjudul "Hutang Kehormatan", isinya menganjurkan program yang ambisius untuk memajukan kesejahteraan masyarakt Hindia Belanda, meningkatkan prodksi pertanian dengan irigasi yang baik, dan seterusnya.[62]

---

[57]Andrew Coulson, "Education an Indoctrination in the Muslim World. Is there a problem? What can we do about it?" *Policy Analysis,* No. 511, 2004, 8-9.

[58]Hugh Hartshorne, "Sociological Implications of the Character Education Inquiry" *American Journal of Sociology,* Vol. 36, No. 2 (Sep.1930). 251.

[59] Ronald Lukens-Bull, "Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia" *Anthropology & Education Quarterly*, Vol. 32, No. 3 (Sep., 2001), pp. 350-372.

[60]M. Ali Sibram Malisi, "Pembaharuan Pendidikan Pesantren: Studi Kasus pada Pesantren Rasyidiyah Khalidiyah Amuntai Kalimantan Selatan" *Disertasi* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012

[61]Muhammad Zuhdi, "Political and Social Influences on Religious School: A Historical Perspective on Indonesian Islamic School Curricula" *thesis* on McGill University Montreal, 2006, ii.

[62]Lebih lengkap lihat S. Nasution, *Sejarah Pendidikan Indonesia* (Bandung: Jemmara, 1983), 15-20.

Dalam konteks kaitannya dengan pendidikan Islam,[63] Hindia Belanda memiliki bidang yang mengurusi pendidikan agama yang dilakukan oleh dua departemen, yaitu Departemen *van Onderwijst en Eeredinst* untuk pengajaran agama di sekolah umum dan Departemen *van Binnenlandsche Zaken* untuk pengajaran di lembaga-lembaga Islam (pesantren). Pengertian pengurusan di sini menurut Rahim lebih berfokus pada mengamati, mengawasi, dan menjaga agar pendidikan agama baik di sekolah umum atau di lembaga pendidikan Islam tidak membahayakan kepentingan pemerintah kolonial.[64]

Sedangkan dalam konteks reaksi unik umat Islam terhadap politik pendidikan Hindia Belanda tersebut menurut saya adalah lebih tepat jika dilihat dari perspektif kebutuhan sosial yang mendesak kalangan Islam tersebut untuk mengambil sikap demikian. Hal ini karena adanya anggapan bahwa pemerintahan Hindia Belanda menerapkan diskriminasi terhadap bumi putera, serta terhadap agama Islam.[65] Di sisi lain, mereka melihat bahwa pendidikan berjenjang ala Hindia Belanda sangat efektif untuk diaplikasikan dalam pendidikan Islam.

1. Empat Tahap Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia

   Dalam sejarah agenda pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia terdapat empat tahap penting dalam agenda pembaharuan pendidikan Islam, pertama, masa awal kemerdekaan sampai tahun 1950-an. Kedua, pada masa Orde Baru di tahun 1970-an. Ketiga, di era sistem pendidikan nasional 1989, dan keempat, eras pasca sisdiknas 2003.

   Dalam sejarah pendidikan di Indonesia modern, terdapat empat tahap penting dalam upaya pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia. *Pertama*, di awal kemerdekaan, ditandai dengan perdebatan tentang pelajaran agama di sekolah umum. Dalam pasal 20 bab XII UU Sisdiknas No. 12 tahun 1950 disebutkan. 1) dalam sekolah-sekolah negeri diadakan pelajaran agama; orang tua murid menetapkan apakah anaknya akan mengikuti pelajaran tersebut. 2) cara menyelenggrakan penajaran gama di

---

[63]Zarkowi Soejoeti sebagaimana dikutip oleh Malik Fadjar memiliki tiga pengertian. Pertama, lembaga pendidikan Islam itu pendirian dan penyelenggaraannya dimaksudkan untuk mengejawantahkan nilai-nilai Islam yag terscermin dalam nama lembaga pendidikan itu dan kegiatan-kegiatan yang diselenggarakan. Kedua, lembaga pendidikan yang memberikan perhatian dan menyelenggarakan kajian tentang Islam yang tercermin dalam program kajian sebagai ilmu dan diperlakukan seperti ilmu-ilmu lain yang menjadi program kajian lembaga pendidikan Islam yang bersangkutan. Ketiga, mengandung dua pengertian di atas yaitu menggabungkan sebagai lembaga transformasi nilai dan juga sebagai kajian keilmuan Islam. Lih. Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam,* 31

[64]Husni Rahim, Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia (Jakarta: Logos Wcana Ilmu, 2001), 49

[65]Tentang hubungan kalangan Islam dan Hindia Belanda ini dapat dilihat di Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformai Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 62-92; Nurcholish Madjid, “Pengantar” dalam Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam,* 19-20

sekolah-sekolah negeri diatur dalam peraturan yang ditetapkan oeh Menteri Pendidikan, Pengajran dan Kebudayaan bersama-sama Menteri Agama.[66] Selain itu diwarnai pula dengan keputusan Menteri Agama untuk merangkul orang-orang pesantren melalui madrasah yang dikelolanya walaupun itu berarti hanya dalam praktik pengawasan saja. Sebelum tahun 1975, hampir semua kurikulum madrasah yang ada di pesantren adalah kurikulum khas pesantren atau yang biasa dikategorisasikan sebagai kurikulum agama.

Kedua, ditandai dengan keinginan Orde Baru menyatukan pendidikan dalam satu atap dengan desain konsep yang diatur oleh pemerintah sebagai kontrol negara atas lembaga pendidikan.[67] Hal ini didahului oleh keluarnya Keputusan Presiden No. 34 tahun 1972 tentang "Tanggung-jawab Fungsional Pendidikan dan Pelatihan" yang intinya terdapat tiga poin dalam keputusan tersebut, yaitu: (1). Menteri Pendidikan dan Kebudayaan bertugas dan bertanggung jawab atas pembinaan pendidikan umum dan kejuruan. (2) Menteri tenaga Kerja bertugas dan bertanggung jawab atas pembinaan latihan keahlian dan kejuruan tenaga kerja bukan pegawai negeri. (3) Ketua Lembaga Administrasi Negara bertugas dan bertanggung jawab atas pembinaan pendidikan dan latihan khusus untuk pegawai negeri. Departemen Agama saat itu dikehendaki agar tidak lagi mengurusi lembaga pendidikan.

Dua tahun berikutnya setelah 1972, Keppres itu dipertegas dengan Instruksi Presiden No. 15 tahun 1974 yang mengatur realisasinya. Bagi Departemen Agama dan lembaga pendidikan Islam yang bernaung di bawahnya menimbulkan problem tersendiri sehingga pada masa itu kelompok Islam menolak Kep. Pres No. 34 tahun 1972 dan In. Pres. terkait.

Keinginan di atas memperoleh resistensi dari golongan Islam sehingga terjadilah dialog antar negara dan perwakilan para tokoh Islam. Zakiyah Derajat, Direktur Pendidikan Islam Kementerian Agama pada masa itu mengemukakan dua alasan psikologis atas resistensi tokoh Islam saat itu. 1), ada perasaan traumatis atas peristiwa 1965 yang menyasar para pemuka Islam. 2), alasan perlakuan para pejabat Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan terhadap lembaga pendidikan islam yang cenderung arogan.[68]

---

[66] UU No. 12 tahun 1975; Abuddin Nata (ed), *Kapita Selekta Pendidikan Islam* (Bandung: Angkasa Bandung, 2003), 34.

[67]Bahtiar Effendi menceritakan tentang upaya Orde Baru dalam men'jinak'kan aktifisme politik Islam. Menuurutnya ada ketegangan hubungan yang terjadi saat itu atara aktifis Islam dengan pemerintah Orde Baru. Lih. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformai Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* 101-111.

[68] Lih. Muhammad Zuhdi, "the 1975 Three Minister Decree and the Modernization of Islamic Education in Indonesia", 36-43; Iksan Kamil Sahri, "Pendidikan Agama dan Keagamaan Pasca Undang-Undang Sisdiknas Nomor 20 Tahun 2003" dalam Iksan Kamil Sahri (ed), *Pendidikan, Agama, Politik dan Multikulturalisme* (Surabaya: Saf Press, 2014), 121-122.

Dialog dan negosiasi tersebutvmenghasilkan Surat Keputusan bersama 3 Menteri 1975 yang memberi perlakukan khusus terhadap madrasah secara kelembagaan tentu dengan syarat-syarat yang ditetapkan oleh pemerintah. isinya berupa pengakuan terhadap eksistensi madrasah yang dikelola oleh pesantren dan dianggap setara dengan lembaga pendidikan umum yang berada di bawah naungan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan para lulusannya dapat melanjutkan pada lembaga pendidikan umum yang berada di atasnya. Hal tersebut diperoleh pihak pesantren dengan konsekuensi memasukkan kurikulum[69] umum sebanyak 70% dan kurikulum agama 30%.[70]

Tahap *ketiga* ditandai dengan disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional tahun 1989 yang menghendaki tanggung jawab yang sama antara sekolah umum dan madrasah.[71] Menurut PP No. 28 tahun 1990 disebutkan bahwa madrasah adalah Sekolah Dasar dan Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama yang berciri khas agama Islam yang diselenggarakan oleh Departemen Agama dengan kurikulum yang diatur berdasar undang-undang.[72]

Sedangkan jika kita melihat UU No. 2 tahun 1989 disebut dalam pasal 39 ayat 3 disebutkan bahwa kurikulum pada sekolah dasar dan menengah baik sekolah umum maupun sekolah Islam wajib memuat pelajaran; (1) Pendidikan Pancasila; (2) pendidikan agama; (3) pendidikan kewarganegaraan; (4) bahasa Indonesia; (5) membaca dan menulis; (6) matematika; (7) pengantar sains dan teknologi, (8) ilmu bumi; (9) sejarah nasional da sejarah umum; (10) kerajinan tangan dan kesenian; (11) pendidikan jasmani dan kesehatan; (12) menggambar; dan (13) bahasa Inggris.[73] Perbedaan mencoloknya hanya pada materi pelajaran agama (Islam) yang kemudian dibagi lagi menjadi empat yaitu Akidah Akhlak,

---

[69]Caswell dan Campbell menyebutkan bahwa Kurikulum adalah seluruh pengalaman siswa di bawah bimbingan para guru. Saylor dan Alexander menguatkan bahwa kurikulum didasarkan pada semua kesempatan belajar yang disediakan oleh sekolah. Lihat, Philip W. Jakcson (ed.), *Hand Book of Research on Curriculum* (New York: Macmillan Publishing Company, 1999), 4.

[70]Muhaimin, *Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam di Sekolah, Madrasah, dan Perguruan Tinggi* (Jakarta: Raja Grafindo, 2009), 197; Muhammad Zuhdi , "The 1975 Three-Minister Decree and the Modernization of Indonesian Islamic Schools", 36-37; Thomas, R. Murray, “The Islamic Revival and Indonesian Education”*Asian Survey*, Vol. 28, No. 9 (Sep., 1988), pp. 897-915, http://www.jstor.org/stable/2644797 (accesed 07 September 2014); Jamal Syarif, *Dinamika Lembaga Pendidikan Ma’arif NU dalam Sistem Pendidikan Nasional* (Banjarmasin: Antasari Press, 2014), 16.

[71]Haidar Putra Daulay, *Pendidikan Islam dalam sistem Pendidikan Nasional di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), 48; Haidar Putra Daulay, *Dinamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 21-22.

[72] PP No. 28 tahun 1990.

[73] UU No. 2 tahun 1989 Pasal 39 ayat 3.

Sejarah Kebudayaan Islam, Fiqih, dan Bahasa Arab.[74] Banyak pihak menyambut positif UU Sisdiknas 1989 ini. tapi tak sedikit pula yang menyatakan keprihatinannya dan menganggapnya sebagai "kematian madrasah". Karena pada hakekatnya madrasah sudah tidak ada lagi yang ada hanya sekolah umum ber-ciri khas-kan agama Islam.

Fenomena menarik pasca UU Sisdiknas tahun 1989 ini adalah kemunculan sekolah-sekolah Islam yang enggan menamakan dirinya sebagai madrasah dan pula enggan berada di bawah naungan supervisi Kementerian Agama. Kelompok yang terkenal mendirikan sekolah-sekolaah Islam non-madrasah ii adalah kelompok yang dikenal sebagai kelompok Islam Tabiyah. Biasanya sekolah-sekolah mereka memakai kata sekolah Islam terpadu. Walaupun tidak bia dijeneralisir pada saat ini bahwa semua sekolah Islam terpadu adalah bagian dari lembaga yang di-*blow up* oleh kelompok Islam Tarbiyah.[75]

Fenomena ini menarik setidaknya jika dilihat dari empat hal. *Pertama*, hal ini adalah fenomena baru di Indonesia kala itu, *kedua*, mereka tidak mau berada di bawah supervisi Kementerian Agama, *ketiga*, biasanya mereka memiliki doktrin yang sedikit berbeda dengan kaum pesantren yang mengakui sistem madhab, *keempat*, fenomena ini terjadi di perkotaan dan masyarakat urban pada umumnya.[76]

Keempat, pada masa Malik Fadjar menjadi Menteri Pendidikan Nasional, ia menginisiasi undang-undang pendidikan nasional yanng baru sebagai produk undang-undang yang dihasilkan para era reformasi. Maka lahirlah UU Sisdiknas No. 20 tahun 2003. Warna "agama" tampak sekali dalam UU Sisdiknas tahun 2003. Dalam Pasal 1 tentang ketentuan umum ayat 1 disebutkan "Pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk

---

[74]Muhaimin, *Pengembangan Kurikulum Pendidikan Islam di Sekolah, Madrasah, dan Perguruan Tinggi* (Jakarta: Rajgrafindo Persada, 2005), 216.

[75]Ide mendirikan Sekolah Islam Terpadu mulai didengungkan oleh para aktivis Jamaah Tarbiyah (Islam Tarbiyah) pada akhir dekade 1980-an. Ide pendiriannya diawali oleh para aktivis dakwah kampus yang tergabung dalam Lembaga Dakwah Kampus (LDK) Institut Teknologi Bandung (ITB), Universitas Indonesia (UI), dan beberapa universitas ternama lainnya yang memiliki keprihatinan terhadap kondisi pendidikan di Indonesia. Mereka adalah para aktivis Islam kampus yang berperan penting dalam menyebarkan ideologi Islam kepada para mahasiswa. Kalangan pemuda menjadi target utama dari gerakan ini karena mereka percaya bahwa para pemuda akan menjadi agen perubahan sosial yang sangat penting dalam melakukan islamisasi seluruh masyarakat Indonesia. Lih. Zuly Qodir, *Gerakan Sosial Islam: Manifesto Kaum Beriman* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 104-107.; Moh. Soleh, "Arkeologi *Term* dan *Movement* Sekolah Terpadu" *Jurnal Tarbawi STAI Al Fithrah* ed. 7 2014, pp. 33.

[76]Iksan Kamil Sahri, "Pendidikan Agama Dan Keagamaan Pasca Undang-Undang Sisdiknas Nomor 20 Tahun 2003" dalam Iksan Kamil Sahri (ed), *Pendidikan, Agama, Politik, dan Multiulturalisme* (Surabaya: Saf Press, 2015), 123-126.

mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki “kekuatan spiritual keagamaan”, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, “akhlak mulia”, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara." Istilah spiritual keagamaan tentu adalah bahasa agama yang sampai saat ini sulit mengukurnya.

Warna agama ini semakin terlihat dalam Pasal 37 ayat 1 disebutkan bahwa Kurikulum[77] pendidikan dasar dan menengah wajib memuat: pendidikan agama disamping pendidikan kewarganegaraan; bahasa; matematika; ilmu pengetahuan alam; ilmu pengetahuan sosial; seni dan budaya; pendidikan jasmani dan olahraga; keterampilan/kejuruan; dan muatan lokal. Sedang dalam ayat 2 juga disebutkan bahwa kurikulum pendidikan tinggi wajib memuat: pendidikan agama sebagai muatan institusi selain pendidikan kewarganegaraan dan bahasa. Pendidikan agama menjadi mata pelajaran atau mata kuliah yang wajib ada dalam setiap jenjang pendidikan di Indonesia. Hal ini sesuai dengan Pasal 1 tentang ketentuan umum ayat 1 yang menyebutkan bahwa tujuan pendidikan Indonesia adalah usaha sadar dan terencana untuk salah satunya adalah memiliki kekuatan spiritual keagamaan, kepribadian dan akhlak mulia. Untuk mewujudkan itu maka pendidikan agama adalah solusi yang ditawarkan. Pendidikan agama dianggap bertanggung jawab terhadap pembentukan prilaku serta akhlak mulia para peserta didik di Indonesia. Kuatnya warna agama dalam kuriikulum pendidian tersebut dikarenakan

Sedangkan persoalan kelembagaan madrasah dalam UU Sisdiknas tahun 2003 ini masih meneruskan dari UU Sisdiknas lama (tahun 1989). Dalam UU Sisdiknas tahun 2003 ini madrasah formal masuk dalam pasal 17, kedudukannya disamakan dengan sekolah umum mulai dari MI (SD), MTs (SMP), dan MA (SMA) seperti termaktub dalam Pasal 17 ayat 2 tentang pendidikan dasar menyebutkan "Pendidikan dasar berbentuk Sekolah Dasar (SD) dan Madrasah Ibtidaiyah (MI) atau bentuk lain yang sederajat serta Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Madrasah Tsanawiyah (MTs), atau bentuk lain yang sederajat" dan pasal Pasal 18 ayat 2 disebutkan "Pendidikan menengah berbentuk Sekolah Menengah Atas (SMA), Madrasah Aliyah (MA),Sekolah Menengah Kejuruan (SMK), dan Madrasah Aliyah Kejuruan (MAK), atau bentuk lain yang sederajat." Istilah sederajat ini salah satu di antaranya adalah madrasah diniyah formal yang diatur melalui PMA no. 13 tahun 2014 dan pendidikan kedinasan seperti diatur dalam undang-undang. Pendidikan diniyah formal, tidak sebagaimana saudara tuanya yang berada di bawah Mapenda (Madrasah dan Pendidikan Agama pada Sekolah Umum) maka pendidikaan diniyah ada di Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren (Pekapontren). Para pengambil kebijakan mengidealan bahwa madrasah diniyah formal akan

[77]Penjelasan tentang kurikulum secara lengkap bisa dibaca di S. Nasution, *Asas-Asas Kurikulum*, cet. Ke-11 (Jakarta: Bumi Aksara, 2011)

menjawab dari ciri-ciri madrasah yang mula hilang pasca SKB 3 Menteri 1975 dan beralih menjadi sekolah umm berciri khaskan agama Islam. Kesemua madrasah tersebut berada dalam naungan Kementerian Agama (Kemenag).[78]

2. Bentuk Pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia

Jika mengaku pada standar nasional pendidikan di Indonesia ada 8 (delapan) standar yang dihendaki oleh negara untuk dipenuhi oleh penyelenggara pendidikan. Akan tetapi di sini saya hanya akan mengetengahkan tiga bentuk pembaharuan pendidikan Islam yang ada di Indonesia. Pilihan ini dilakukan karena saya melihat bahwa kurikulum sebagai objek material dari penelitian ini, dan manajemen kelembagaan yang juga menjadi objek ikutannya karena berkaitan dengan bentuk kelembagaan dan sistem manajerial yang ada di lembaga pendidikan Islam.

a. Pembaharuan Sistem Kelembagaan

Salah satu bentuk pembaharuan pendidikan adalah pembaharuan sistem kelembagaan.[79] Dalam hal kelembagaan setidaknya ada beberapa hal yang berubah dalam kelembagaan pendidikan di Indonesia; perubahan pertama adalah perubahan dari sistem tidak memakai kelas menjadi sistem kelas bertingkat.[80] Perubahan ini membawa implikasi besar di antaranya adalah, (1) jika dahulu para murid mendatangi guru tertentu untuk diajarkan tentang pengetahuan tertentu maka saat ini, guru dan siswa datang ke tempat yang telah ditentukan. (2) sistem pengajaran yang awalnya tidak terstruktur karena ketergantungan kepada guru yang sangat besar maka saat sistem kelas dipakai, ketergantungan itu berubah dari ketergantungan kepada guru berubah menjadi ketergantungan kepada sistem. Walau demikian guru tetaplah mengambil peran penting di dalamnya. (3) jika sebelum sistem kelas dikenalkan maka lulus tidaknya

---

[78]Iksan Kamil Sahri, "Pendidikan Agama Dan Keagamaan Pasca Undang-Undang Sisdiknas Nomor 20 Tahun 2003" dalam Iksan Kamil Sahri (ed), *Pendidikan, Agama, Politik, dan Multiulturalisme*,123-124.

[79]kata 'lembaga' mengandung arti sama dengan institution dalam Bahasa Inggris. Soekanto mencatat bahwa *institution* jika digabung menjadi *social institutions* maka berarti lembaga kemasyarakatan. Sedangkan istilah lain yang diusulkan adalah bangunan social sebagai terjemahan dari Bahasa Jerman Soziale-gebilde. Lih. Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 177; Bandingkan pula dengan Koentjaraningrat yang menggunakan kata pranata untuk untuk terjemahan *institution*. Sedangkan untuk kata lembaga, ia lebih suka menyebutnya sebagai terjemahan dari *institute*. Lih. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Aksara Baru, 1980), 179; Bandingkan dengan Bierstedt yang menyatakan bahwa institution atau lembaga adalah prosedur yang diorganisasikan yang terdiri dari konsep-konsep, seperti kebiasaan, ide, dan norma. Lih. Robert Bierstedt, *The Social Order* (Tokyo: Mc Graw-Hill Kogakusha Ltd., 1970), 320

[80] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai*, 50.

seorang murid atau siswa tergantung pada penilaian oleh guru secara total dan waktu kelulusan adalah hak prerogatif guru.[81] Sedangkan dalam sistem kelas berjenjang, waktu kelulusan dan kenaikan kelas serta aturan main sudah ditetapkan sejak awal. Sistem ini disebut oleh para pakar dengan berbagai macam nama, Bowen misalnya menyebutnya sebagai *modern madrasa*[82] sedangkan Lee menyebutnya sebagai *post-colonial madrasa*.[83] Zulkifli menambahkan walau sistem tradisional seperti sistem sorogan dan bandongan dipakai, tapi pesantren juga memasukkan pelajaran umum dan sistem madrasah ke dalam pesantren.[84]

Secara kelembagaan, pendidikan Islam di Indonesia berkembang di bawah supervisi Kementerian Agama walaupun ada pula lembaga-lembaga pendidikan Islam yang kemudian masuk dalam supervisi Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Cara membedakan antara keduanya adalah sangat mudah. Lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia yang memakai nama madrasah secara kelembagaan berada di bawah supervisi Kementerian Agama, sedangkan lembaga Islam yang memakai nama sekolah secara tata peraturan kependidikan di Indonesia berada di bawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Asal supervisi lembaga pendidikan Islam di Indonesia adalah berada di bawah Kementerian Agama sejak masa-masa awal kemerdekaan. Sedangkan fenomena keberadaan lembaga pendidikan Islam yang kemudian berada di Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan baru terjadi pasca tahun 1989 di mana sekolah dan madrasah secara peraturan perundang-undangan memiliki kewajiban yang sama dalam tanggung jawab kurikulum.

Salah satu alasan lain yang menyebabkan munculnya jenis sekolah Islam adalah tidak puasnya sebagian tokoh Islam terhadap keberadaan madrasah yang berada di bawah kewenangan Kementerian Agama. Ketidakpuasan tersebut berkaitan dengan supervisi yang lemah, bantuan

---

[81]Tinggi rendahnya keilmuan seorang santri bukan ditentukan oleh lamanya dia, tetapi yang paling ditekankan adalah penguasaannya terhadap kitab-kitab klasik. Penguasaan itu dimulai dari membaca kitab dengan benar sesuai dengan kaidah Bahasa Arab, menerjemahkannya dalam Bahasa setempat, dan puncaknya adalah kemampuan menguraikannya. Lih. Haidar Putra Daulay, D*inamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 5; Di sisi lain, kadang saya menemukan beberapa orang santri yang sebenarnya tidak mengaji tapi ia mengabdikan diri kepada kiai dan keluarganya. Setelah dianggap pengabdiannya cukup, biasanya sang santri akan disuruh pulang dan menjadi tokoh di masyarakat asalnya. Tentang hal ini akan saya bahas di bab selanjutnya.

[82]John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam* (New York: Cmbridge University Press, 2012), 26.

[83]Lee Kam Hing *Education and Politics in Indonesia 1945-1965* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1995),

[84]Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Leiden: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 2002), 3.

pendanaan yang lebih kecil dan cenderung tersendat, serta prestis nama madrasah yang kalah dari sekolah.

b. Pembaharuan Kurikulum

Diskursus tentang kurikulum telah lama terjadi walau ia sesuatu yang relatif baru bagi dunia pesantren. Pada praktiknya pesantren telah mendesain kurikulum pembelajarannya sejak modernisasi pendidikan Islam belum menyentuh Indonesia. Akan tetapi sebelum kita berbicara berkaitan hal tersebut maka setidaknya kita akan mendudukkan terlebih dahulu kurikulum sebagai 'makhluk' model apa dalam dunia pendidikan kita.

Diskursus tentang kurikulum telah lama terjadi, walau bahasa "kurikulum"[85] sebenarnya relatif baru dikenal di pesantren. Dalam hasil penelitian di lapangan, saya menemukan bahwa sebenarnya penggunaan istilah kurikulum di pesantren itu bermula dari sistem kelas yang diadopsi dari pendidikan Belanda dan kemudian menjadi sistem dalam pendidikan nasional. Walau begitu, melihat dari definisi kurikulum yang berupa segala aktivitas siswa yang didesain oleh guru[86] maka pesantren dalam hal ini

---

[85]Pengertian kurikulum setidaknya dapat dilihat dari dua ranah, secara etimologis dan secara terminolgis. Secara etimologi kurikulum berasal dari Bahasa Yunani 'curere' yang berarti 'jarak tempat lari'. Kata ini pada awalnya digunakan dalam bidang olahraga untuk mengetahu jarak lari seorang pelari dalam olimpiade. Kata ini juga erat kaitannya dengan kata *currier* (kurir) yang berarti seorang penghubung untuk menyampaikan sesuatu pada seseorang di tempat lain. Dengan kata lain, kurikulum adalah jarak yang harus ditempuh. Lih. M. Ahmad, et,all, *Pengembangan Kurikulum* (Bandung: Pustaka Setia, 1998), 9-10. Saya beranggapan bahwa pemakaian kata kurikulum di Indonesia sebenarnya lebih banyak dipengaruhi oleh bahasa Inggris dibanding oleh bahasa asing lainnya. Lih. Jhon M. Echols and Hasan Sadzily, *an English Indonesian Dictionary* (Jakarta: Gramedia, 1996), 160. Bandingkan dengan pendapat Abdullah Idi yang menyatakan bahwa kurikulum berasal dari bahasa Prancis yang kemudian diadopsi menjadi seperangkat mata pelajaran (courses) yang harus ditempuh untuk mencapai suatu gelar tertentu. Abdullah Idi, *Pengembangan Kurikulum: Teori dan Praktek* (Jakarta: Media Pratama, 1999), 3-4

[86]Secara terminologis, banyak definisi yang ditawarkan oleh para ahli. Misalnya Saylor and Alexander merumuskan kurikulum sebagai *the total effort of the school situation*. Definisi ini mengandung penegrtian yang lebih luas bahwa kurikulum bukan sekedar meliputi mata pelajaran saja tapijuga merupakan segala usaha sekolah untuk mencapai tujuan yang diinginkan. Selain itu kurikulum tidak hanya mengisi situasi di dalam sekolah melainkan juga di luar sekolah. Lih. Hamdani Ihsan dan Fuad Ihsan, *Filsafat Pendidikan Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 131; Ahmad Tafsir mengemukakan bahwa Kurikulum dalam pandangan modern ialah semua yang secara nyata terjadi dalam proses pendidikan di sekolah. Lih. Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 53; Caswell dan Campbell menyebutkan bahwa Kurikulum adalah seluruh pengalaman siswa di bawah bimbingan para guru. Saylor dan Alexander menguatkan bahwa kurikulum didasarkan pada semua kesempatan belajar yang disediakan oleh sekolah. Lih. Philip W. Jakcson (ed.), *Hand Book of Research on Curriculum* (New York: Macmillan Publishing Company, 1999), 4; bandingkan pula dengan pengertian kurikulum menurut dua undang-undang pendidikan di Indonesia yaitu UU Nomor 2 tahun 1989 dan UU No.20 tahun 2003 menyebutkan bahwa kurikulum adalah

sudah menerapkan kurikulum bahkan sejak sebelum sistem kelas itu hadir.[87] Hal ini sebagaimana tampak pada mata pelajaran yang dipilih dari kitab-kitab tertentu serta pengalaman tertentu yang dibuat sedemikian rupa di pesantren untuk menghasilkan lulusan yang dicitakan.

Pembaharuan lain terkait kurikulum adalah dengan masuknya kurikulum mata pelajaran umum yang masuk ke pesantren. Pesantren yang awal mula mengajarkan mata pelajaran agama saja di kemudian hari ternyata memasukkan mata pelajaran umum terutama dalam sistem kelas yang dimiliki.

Lebih jauh, dalam konteks politik pendidikan di Indonesia, setelah perdebatan tentang mata pelajaran agama (Islam) di sekolah-sekolah umum, perdebatan selanjutnya terjadi setelah Orde Baru berkuasa dan kemudian mencoba mengatur seluruh lembaga pendidikan di Indonesia termasuk lembaga pendidikan madrasah yang ada di pesantren dengan mencoba memasukkan kurikulum umum dalam jumlah tertentu di lembaga pendidikan Islam. Bahkan setelah tahun 1989, madrasah memiliki tanggung jawab yang sama dengan sekolah umum walaupun kenyataannya madrasah dianggap sebagai pilihan kedua setelah sekolah.[88]

c. Pembaharuan Manajerial

Yang saya maksud pembaharuan manajerial di sini adalah pembaharuan tata kelola kelembagaan pendidikan Islam. Hal ini meliputi tata kelola sumber daya manusia (SDM), sistem kepemimpinan, dan bentuk komunikasi serta pengambilan keputusan di lembaga bersangkutan. Di Indonesia, terdapat delapan standar nasional pendidikan yang meliputi 1) standar kompetensi lulusan, 2) standar isi, 3) standar proses, 4) standar pendidikan tenaga kependidikan, 5) standar sarana dan pra sarana, 6) standar pengelolaan, 7) standar pembiayaan pendidikan, 8) standar penilaian pendidikan.[89]

Lebih jauh, Nata menyatakan bahwa standar kompetensi lulusan digunakan sebagai pedoman penilaian dlam menentukan kelulusan peserta didik dari satuan pendidikan. Mencakup semua mata pelajaran atau kelompok mata pelajaran dan mata kuliah atau kelompok mata kuliah.

---

seperangkat rencana pengaturan (dalam UU No. 20 tahun 2003 menambahkan kata ‘dan’ di antara rencana dan pengaturan) mengenai (ada kata ‘tujuan’ dalam UU No. 20 tahun 2003) isi dan bahan pelajaran serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan belajar-mengajar. (dalam UU No. 20 tahun 2003 memakai kata ‘pembelajaran’ dan kata ‘untuk mencapai tujuan pendidikan).

[87]Sistem kelas di pesantren baru hadir pada awal abad ke-20. Sedangkan sistem pembelajaran secara sistematis sudah hadir sejak masa awal pesantren itu hadir.

[88]Suwito, *Sejarah Sosial Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), 293.

[89] Departemen Pendidikan Nasional. 2005. Peraturan Pemerintah Nomor, 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan, Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.

Sedangkan dalam standar isi/standar kurikulum berkait dengan kurikulum sebuah lembaga baik kerangka dasar dan strukturnya. Nata melanjutkan bahwa untuk kurikulum di tingkat dasar dan menengah setidaknya haruslah lima hal nilai yaitu nilai agama dan akhlak mulia, nilai *civil society* dan kepribadian, nilai ilmu pengetahuan dan teknologi, nilai estetika, nilai jasmani, olahraga, dan kesehatan. Sedangkan dalam standar proses berkaitan dengan penyampaian materi dengan mempertimbangkan perkembangan fisik, psikis, dan minat. Dalam standar selanjutnya, standar pendidikan tenaga kependidikan, berkaitan dengan kualifikasi tenaga pendidik dan kependidikan serta komepetensi yang selayaknya dipunyai oleh mereka. Standar sarana dan prasarana berkaitan dengan standar minimal tentang ruang belajar, tempat olahraga, tempat beribadah, perpustakaan, laboratorium, bengkel kerja, tempat berkreasi dan sebagainya. berbeda dengan standar sarana dan pra sarana yang lebih bersifata ke perangkat keras, maka standar pengelolaan berkaitan dengan pengelolaan personalia, pengelolaan keuangan, dan meliputi pula rencana kerja lembaga pendidikan. Berbeda dengan standar pengelolaan keuangan yang ada di standar pengelolaan, maka standar pembiayaan meliputi biaya investasi, biaya operasional, dan biaya personal. Dan yang terakhir adalah standar penilaian yang berkaitan dengan standar penilaian hasil belajar peserta didik.[90]

Delapan standar tersebut di samping menjadi standar di sekolah-sekolah umum di Indonesia, juga menjadi acuan standar dalam lembaga pendidikan Islam. Ke delapan standar tersebut menjadi masalah tersendiri karena pada umumnya, lembaga pendidikan Islam tradisional tidak menekankan diri pada hal-hal yang bersifat manajerial akan tetapi lebih berorientasi pada proses dan inti pendidikan itu sendiri yaitu menjadikan peserta didik sesuai dengan cita-cita pendidikan Islam, manusia yang sempurna (insan kamil). Akibatnya, saat ada tuntutan bahwa lembaga pendidikan Islam harus pula memenuhi standar yang sebelumnya tidak terlalu dipikirkan maka lembaga pendidikan Islam di Indonesia tampak keteteran mengingat bahwa selama ini mereka berjalan dalam jalan yang berbeda. Terkait dengan delapan standar pendidikan yang menjadi acuan, pendidikan Islam cenderung kesulitan memenuhi standar SDM atau tenaga kependidikan yang mumpuni, keterbatasan fasilitas karena keterbatasan pembiayaan pendidikan atau karena faktor lain, dan keterbatasan pada eksplorasi sumber-sumber pembiayaan bagi lembaga pendidikan Islam.

Di sisi lain, salah satu kritik yang terjadi, ternyata standarisasi pendidikan Islam secara tidak langsung telah menghilangkan ciri khas masing-masing lembaga pendidikan Islam yang dahulunya melekat kental dalam lembaga pendidikan Islam.

---

[90]Abuddin Nata, *Ilmu Pendidikan Islam dengan Pendekatan Multidisipliner* (Jakarta: Rajawali Press, 2010), 225-239

Salah satu perubahan penting dalam tata kelola lembaga pendidikan di Indonesia adalah adanya perbedaan karakter pengelolaan pendidikan yang awalnya sentralistik pada masa Orde Baru menjadi lebih desentralistik pada masa Reformasi.[91] Lebih lanjut, Husni Rahim menyatakan bahwa idealnya, lembaga pendidikan Islam haruslah mengalami pergeseran paradigma dari apa yang ia sebut "paradigma lama" ke "paradigma baru". Paradigma baru yang ia maksud termaktub dalam 16 paradigma yaitu (1) dari posisi subordinatif ke posisi otonom, (2) dari strategi sentralistik ke strategi desentralistik, (3) dari pengambilan keputusan otoritatif ke pengambilan keputusan partisipatif, (4) dari pendekatan birokratik ke pendekatan profesional, (5) dari model penyeragaman ke model keragaman, (6) dari langkah praktis kaku ke langkah praktis luwes, (7) dari kebiasaan diatur ke kebiasaan berinisiatif, (8) dari serba regulasi ke deregulasi, (9) dari kemampuan mengontrol ke kemampuan mempengaruhi, (10) dari kesukaan mengawasi ke kesukaan menfasilitasi, (11) dari ketakutan dengan risiko ke keberanian mengelola risiko, (12) dari pembiayaan yang boros ke pembiayaan yang efisien, (13) dari kecerdasan individual ke kecerdasan kolektif atau team work, (14) dari informasi tertutup ke informasi terbuka, (15) dari pendelegasian ke pemberdayaan, dan (16) dari organisasi hirarkis ke organisasi egaliter.[92]

C. Pesantren dan Dinamika Pembaharuan Pendidikan Islam

1. *Tafaqquh fī al-dīn*: dalam Agenda Pembaharuan

Kenapa kurikulum agama di pesantren sangat penting? Jawaban yang akan kita dapat dari para kiai dan para asatidz di pesantren-pesantren *salafiyah* adalah kata *tafaqquh fī al-dīn*.[93] kata ini mengandung arti kuat beragama, paham dalam masalah agama, menguasai ilmu agama, dan arti-arti sejenisnya. Akan tetapi dalam konteks pesantren, *tafaqquh fī al-dīn* mengandung dua dimensi yaitu dimesi intelektual dan dimensi kesalehan. Dimensi intelektual berarti seorang santri menguasai persoalan-persoalan agama secara akademis sebagai sebuah ilmu pengetahuan. Sedangkan dimensi kesalehan mengandung arti bahwa pintar dan intelek saja tidak cukup bagi seorang santri, para santri di pesantren tidak hanya dituntut untuk berilmu agama tinggi tapi juga dituntut mengamalkan etika agamanya atau dengan kata lain selain pemikir juga sebagai pengamal agama itu sendiri.

---

[91]Wawan Wahyudin, "Kebijakan Politik Pendidikan Orde Baru dan Reformasi" *Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2010, 7.

[92]Husni Rahim, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001), 21-22.

[93]Dalam penelitian tesis Iksan disebutkan bahwa dari 6 penelitian lapangan yang ia lakukan keenam-enamnya mengemukakan kata tafqquh fī al-Dīn saat ditanya tentang motif kiai dalam mengajarkan agama Islam. Lih. Iksan, *Tradisi Kitab Kuning Fikih di Madrasah Berbasis Pesantren* (UIN Sunan Ampel, tesis, 2009)

Semenjak pemberlakuan SKB 3 Menteri 1975 yang diterima oleh mayoritas pesantren tradisional yang memiliki madrasah, kegelisahan atas degradasi penguasaan ilmu agama tersebut mulai menjadi perhatian utama oleh kalangan pesantren. Kegelisahan ini rupanya ditangkap oleh Munawir Sjadzali, Menteri Agama pada periode 1983-1993 dengan mendirikan Madrasah Aliyah MAPK (Madrasah Aliyah Program Khusus) yang berusaha mengembalikan madrasah kepada khittah-nya sebaga lembaga pendidikan yang bertujuan mencetak lulusan yang *tafaqquh fī al-dīn*.

Tafaqquh fī al-dīn pulalah yang dijadikan alasan oleh kalangan pesantren saat mereka merasakan kegelisahan yang sedemikian besar saat UU No. 2 tahun 1989 yang kemudian diikuti oleh berbagai kebijakan di bawahnya yang berupaya menyeragamkan segala jenis pendidikan sekolah termasuk madrasah di Indonesia dengan kebijakan standarisasi kurikulumnya. Akibatnya, degradasi keilmuan para santri di pesantren terjadi sangat nyata. Hal ini pulalah yang diamini oleh Husni Rahim melalui blog pribadinya yang menyatakan kegelisahan tersebut.[94]

Pasca UU No. 2 tahun 1989, di pihak pemerintah dalam hal ini Munawir Sjadzali mencoba memperbaharui ide MAPK (K dengan arti khusus) menjadi Madrasah Aliyah Program Keagamaan (setelah UU No. 2 Tahun 1989) yang komposisi kurikulum 70% pelajaran agama dan 30% pelajaran umum. Akan tetapi karena ketiadaan landasan yuridis dalam pengembangannya akhirnya MAPK yang pada awalnya disokong penuh oleh anggaran negara kemudian berubah menjadi MAK (Madrasah Aliyah Keagamaan) yang secara perlahan tidak ada sokongan dari negara baik dana maupun regulasi hingga akhirnya sampai pada titik kulminasi, hilang dari khazanah pendidikan Islam di Indonesia melalu Surat Edaran: DJ.II.1/PP.00/ED/681/2006 yang menyatakan pembubaran MAK.

Surat edaran oleh Direktur Jenderal ini kemudian ditarik kembali oleh pihak Kemenag dengan menggunakan Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor 60 Tahun 2015 tentang perubahan atas PMA Nomor 90 Tahun 2013. Dalam perubahan tersebut, ditetapkan tentang penganekaragaman madrasah menjadi tiga tipologi, yaitu: akademik, keterampilan/kejuruan, dan keagamaan.

Di tingkat pesantren apa yang dilakukan oleh pemerintah tersebut tidak terlalu berpengaruh terutama di kalangan pesantren *salafiyah*. Bagi mereka apa yang dilakukan oleh program MAN PK hanyalah proyek pemerintah yang mencontoh system pesantren dengan mengasramakan para muridnya serta menggabungkan sistem pembelajaran yang ada di pesantren modern dengan kekuatan Bahasa asingnya serta pesantren tradisional dengan kekuatan kitab kuningnya.

---

[94]Husni Rahim adalah Guru Besar pendidikan Islam di UIN Jakarta. Tentang kegelisahan yang dimaksud bisa dilihat dalam tulisannya di http://husnirahim.blogspot.com.au/2007/12/pengakuan-madrasah-sebagai-sekolah-umum.html

2. Perubahan Relasi Pesantren dan Negara dalam Pendidikan

Pilihan pesantren pada masa kolonialisme untuk menjaga jarak dengan kekuasaan rupanya menimbulkan persoalan tersendiri bagi dunia pendidikan di Indonesia.[95] Akan tetapi berbeda dengan keberadaan sekolah agama yang hilang di Mesir atau pondok yang benar-benar terlempar dari sistem Pendidikan di Malaysia, di Indonesia pesantren tetap bertahan dan cenderung berkembang. Pada masa pasca kemerdekaan Indonesia, pesantren masih berhubungan dengan pemerintah terlebih dengan Kementerian Agama yang menterinya hampir selalu diduduki oleh orang-orang pesantren sebagai representasi kalangan Islam tradisional.

Akan tetapi di sisi lain, selama Orde Baru berkuasa, kalangan pesantren kesulitan untuk masuk pada pos-pos kementerian lain di Indonesia.[96]Akibatnya, banyak regulasi tentang pesantren dan administrasi lembaga pendidikan di dalamnya bertumpu pada Kementerian Agama dan tidak pada lembaga lain. Kenyataan bahwa kalangan kaum Islam tradisional adalah mayoritas di Indonesia tidak mengubah kenyataan bahwa mereka lebih banyak memilih jalur perdagangan dan pertanian dibanding melakukan akulturasi dengan pekerjaan-pekerjaan sebagai pegawai pemerintah. Di satu hal ini baik karena orang-orang pesantren tidak bergantung kepada pekerjaan sebagai pegawai pemerintahan tapi di sisi lain, jaringan birokrasi yang minim orang pesantren kemudian lebih banyak diwarnai oleh kelompok-kelompok Muslim non-pesantren yang belakangan semakin marak dan menunjukkan eksistensinya secara terang-terangan.

Pada era Reformasi, di saat ada tren di mana figur pesantren yang identik sebagai *intelectual and spiritual leader* menjadi *political leader*[97] ditandai dengan pencapaian Gus Dur, orang yang dianggap merepresentasikan orang-orang pesantren, ke puncak kekuasaan di Indonesia.[98] Orang-orang pesantren mulai dengan perlahan masuk ke lembaga-lembaga negara lain selain Kementerian Agama. Kultur politik yang semakin terbuka membuka ruang baru bagi orang-orang pesantren untuk kembali menemukan jatidiri mereka melalui berbagai kebijakan negara yang lebih berpihak ke pesantren di banding era sebelumnya.

---

[95]Tentang pilihan pesantren untuk menjaga jarak dengan pemerintahan kolonial, Lih. Mun'im Sirri, " The Public Expression of Traditional Islam: the Pesantren and Civil Society in Post-Suharto Indonesia" *The Muslim World,* Jan. 2010; pp. 60-74.

[96]Greg Barton and Greg Fealy, *Nahdlatul Ulama, Traditional Islm and Modernity in Indonesia* (Marbourne: Monash Asia Institute, 1996), 1-2.

[97]Ahmad Zayadi, "Tantangan dan Kebijakan Penguatan Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren" *makalah* disampaikan di International Seminar on Pesantren Studies, ICE BSD Tangerang, 21 November 2017.

[98]Abdurrahman Wahid atau yang dikenal dengan Gus Dur adalah mantan Ketua PBNU selama dua periode berturut-turut. Dia adalah putra dari A. Wahid Hasyim yang pernah menjadi Menteri Agama pertama dalam sejarah kemerdekaan Indonesia. Gus Dur dianggap sebagai representasi politik kaum santri di Indonesia.

Hingga saat ini, tawar menawar posisi pesantren dengan negara masih terus terjadi. Semua sepakat bahwa pesantren memiliki sumbangsih yang besar terhadap berdirinya Indonesia, akan tetapi perbedaan terjadi tentag bagaimanakah seharusnya posisi pesantren di hadapan negara. Apakah ia sebagai sebuah entitas bebas yang tidak memiliki hirarki dengan negara. Istilah ini disebut oleh orang-orang pesantren sebagai kemandirian atau dalam bahasa Isbah sebagai kebanggaan menjadi benteng Islam tradisional, ataukah negara perlu masuk dan melakukan intervensi untuk menempatkan pesantren sebagai sebuah lembaga pendidikan yang setara dan sejajar dengan lembaga pendidikan lain yang ada di Indonesia.

3. Idealitas Pesantren, Kurikulum Umum, dan Agenda Negara

Sejak masa pemerintahan kolonial Hindia Belanda hingga masa kemerdekaan, pemerintah yang mengadopsi sistem pendidikan masa kolonial kesulitan merumuskan kurikulum pesantren dalam narasi kurikulum modern.[99] Perbedaan cara pandang itu tampak pada perbedaan pengukuran masa waktu belajar, pengukuran evaluasi belajar, dan konten kurikulum.

Hurgronje misalnya menyatakan bahwa pendidikan pesantren tidak bisa dimasukkan sebagai pendidikan yang akan dikelola oleh pemerintahan Hindia Belanda. Hal itu didasari oleh kenyataan bahwa tidak ada ukuran yang jelas dalam pendidikan pesantren.[100] Kesulitan ini rupanya juga dirasakan oleh pemerintahan Indonesia setelah kemerdekaan, walau termaktub dalam pembukaan, tapi kenyataannya pesantren tetap berada di luar ruang kebijakan pemerintah Indonesia. satu hal yang menarik, walau pesantren sebagai sebuah lembaga sulit untuk dirumuskan, kenyataan bahwa pesantren mempunyai madrasah seperti yang didirikan oleh beberapa pesantren di pulau Jawa akhirnya membuat pesantren bisa masuk ke sistem pendidikan yang ada di Indonesia melalui madrasah-madrasah yang dikelolanya walaupun saat itu masih terkesan setengah hati.

Kenyataan bahwa menteri agama pertama adalah orang pesantren menguatkan keinginan memasukkan pesantren sebagai lembaga pendidikan yang diakui bagaimanapun cara dan rumusannya. Upaya itu tentu dengan memasukkan sistem madrasah yang sudah mengadopsi sistem kelas untuk dicoba distandarisasi oleh pemerintah melalui berbagai intervensi kebijakan atau regulasi-regulasi.

---

[99]Adaptasi terhadap sistem kolonial ini tidak saja terjadi di Indonesia, tapi juga terjadi di negara bekas jajahan lainnya di dunia. Lih. Aziz Talbani, "Pedagogy, Power, and Discourse: Transformation of Islamic education" *Comparative Education Review,* vol. 40 No. 1 special issue on religion (Feb. 1996), pp. 73-74; Iik Arifin Mansournoor, "Islam in Brunai Darussalam: Negotiating Islamic Revivalism and Religious radicalism" *Journal Islamic Studies* No. 1 (spring, 2008), pp. 72-74.

[100]Abdul Hafiz Dasuki, "The Pondok Pesantren: an Account of Its Development in Independent Indonesia (1965-73), *thesis* McGill Univeristy, Montreal, 1974, 15.

Sebelum tahun 1975, hampir semua kurikulum madrasah yang ada di pesantren adalah kurikulum khas pesantren atau yang biasa dikategorisasikan sebagai kurikulum agama, akan tetapi setelah tahun 1975, dan pemerintahan Orde Baru melakukan intervensi terhadap segala bentuk lembaga pendidikan yang ada di Indonesia, termasuk pesantren. Akhirnya membuat pesantren melakukan negosisasi-negosiasi kebijakan sehingga saat itu memunculkan SKB 3 Menteri tahun 1975 yang memberi perlakukan khusus terhadap madrasah secara kelembagaan tentu dengan syarat-syarat yang ditetapkan oleh pemerintah.[101] isinya berupa pengakuan terhadap eksistensi madrasah yang dikelola oleh pesantren dan dianggap setara dengan lembaga pendidikan umum yang berada di bawah naungan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan para lulusannya dapat melanjutkan pada lembaga pendidikan umum yang berada di atasnya. Hal tersebut diperoleh pihak pesantren dengan konsekuensi memasukkan kurikulum[102] umum sebanyak 70% dan kurikulum agama 30%.[103]

Hal ini didahului oleh keluarnya Keputusan Presiden No. 34 tahun 1972 tentang "Tanggung-jawab Fungsional Pendidikan dan Pelatihan" yang intinya terdapat tiga poin dalam keputusan tersebut, yaitu: (1). Menteri Pendidikan dan Kebudayaan bertugas dan bertanggung jawab atas pembinaan pendidikan umum dan kejuruan. (2) Menteri tenaga Kerja bertugas dan bertanggung jawab atas pembinaan latihan keahlian dan kejuruan tenaga kerja bukan pegawai negeri. (3) Ketua Lembaga Administrasi Negara bertugas dan bertanggung jawab atas pembinaan pendidikan dan latihan khusus untuk pegawai negeri. Departemen Agama saat itu dikehendaki agar tidak lagi mengurusi lembaga pendidikan.

---

[101]Zakiyah Derajat, Direktur Pendidikan Islam Kementerian Agama pada masa itu mengemukakan dua alasan psikologis atas resistensi tokoh Islam saat itu. Pertama, ada perasaan traumatis atas peristiwa 1965 yang menyasar para pemuka Islam. Kedua, alasan perlakuan para pejabat Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan terhadap lembaga pendidikan islam yang cenderung arogan. Lih. Muhammad Zuhdi, "the 1975 Three Minister Decree and the Modernization of Islamic Education in Indonesia", 36-43; Iksan Kamil Sahri, "Pendidikan Agama dan Keagamaan Pasca Undang-Undang Sisdiknas Nomor 20 Tahun 2003" dalam Iksan Kamil Sahri (ed), *Pendidikan, Agama, Politik dan Multikulturalisme* (Surabaya: Saf Press, 2014), 121-122.

[102]Caswell dan Campbell menyebutkan bahwa Kurikulum adalah seluruh pengalaman siswa di bawah bimbingan para guru. Saylor dan Alexander menguatkan bahwa kurikulum didasarkan pada semua kesempatan belajar yang disediakan oleh sekolah. Lihat, Philip W. Jakcson (ed.), *Hand Book of Research on Curriculum* (New York: Macmillan Publishing Company, 1999), 4.

[103]Muhaimin, *Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam di Sekolah, Madrasah, dan Perguruan Tinggi* (Jakarta: Raja Grafindo, 2009), 197; Muhammad Zuhdi , "The 1975 Three-Minister Decree and the Modernization of Indonesian Islamic Schools", 36-37; Thomas, R. Murray, "The Islamic Revival and Indonesian Education"*Asian Survey*, Vol. 28, No. 9 (Sep., 1988), pp. 897-915, http://www.jstor.org/stable/2644797 (accesed 07 September 2014); Jamal Syarif, *Dinamika Lembaga Pendidikan Ma'arif NU dalam Sistem Pendidikan Nasional* (Banjarmasin: Antasari Press, 2014), 16

Dua tahun berikutnya setelah 1972, Keppres itu dipertegas dengan Instruksi Presiden No. 15 tahun 1974 yang mengatur realisasinya. Bagi Departemen Agama dan lembaga pendidikan Islam yang bernaung di bawahnya menimbulkan problem tersendiri sehingga pada masa itu kelompok pesantren menolak terhadap Kep. Pres No. 34 tahun 1972 dan In. Pres. terkait. Sehingga saat itu, Zuhdi mengatakan bahwa pihak pesantren mendorong Kementerian Agama untuk melakukan negosisasi dengan Presiden terkait keberadaan lembaga mereka di bawah Departemen Agama terutama setelah melihat perlakuan pejabat Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan di tingkat provinsi yang cenderung mengabaikan eksistensi mereka.[104] Pemerintah yang melihat penolakan pesantren ini kemudian memutuskan mengeluarkan kebijakan berupa Surat Keputusan Bersama (SKB) 3 Menteri pada tanggal 24 Maret 1975 di atas.

Enam belas tahun setelah keluarnya SKB 3 Menteri tahun 1975, DPR RI mengesahkan undang-undang pendidikan yang baru yaitu UU No. 2 tahun 1989.[105] Salah satu yang vital di dalam undang-undang tersebut dalam kaitannya dengan pendidikan Islam adalah tidak disinggungnya madrasah secara langsung untuk tingkat menengah pertama dan baru disinggung pada pasal 15 ayat 2 yang menyatakan tentang pendidikan menengah yang terdiri dari pendidikan umum, pendidikan kejuruan, pendidikan luar biasa, pendidikan kedinasan, dan pendidikan keagamaan. UU No. 2 tahun 1989 sering kali disebut oleh para pemerhati pendidikan Islam di Indonesia sebagai titik tolak madrasah tidak lagi menjadi madrasah seperti sebelumnya tetapi madrasah menjadi "sekolah umum ber-ciri khas-kan Islam".[106] Kata ini sebenarnya tidak kita temui di UU No. 2 tahun 1989 tersebut tapi baru dapat kita temui di peraturan turunan atas undang-undang tersebut yaitu Peraturan Pemerintah No. 28 tahun 1990 pasal 4 ayat 3 yang menyatakan bahwa madrasah ibtidaiyah dan madrasah Aliyah adalah sekolah dasar dan sekolah lanjutan pertama yang berciri khas-kan agama Islam.[107] Sedangkan untuk sekolah tingkat menengah yaitu madrasah Aliyah tetap digunakan kata sekolah keagamaan sebagaimana tertuang dalam Peraturan Pemerintah No. 29 tahun 1990 tentang pendidikan menengah pasal 3 ayat 3 dan pasal 4 ayat 1.[108]

PP No 8 tahun 1990 di atas dikuatkan dengan Surat Keputusan Menteri Departemen Pendidikan Nasional No. 0487/U/ 1992 dan No. 054/U/ 1993 yang antara lain menetapkan bahwa MI/MTs wajib

---

[104] Muhammad Zuhdi "The 1975 Three-Minister Decree and the Modernization of Islamic Education in Indonesia." *American Educational History Journal*, 32, (2005) 36-43

[105] Jamal Syarif, *Dinamika Lembaga Pendidikan Ma'arif NU dalam Sistem Pendidikan Nasional,* 19.

[106]Husni Rahim menyebutnya sebagai sintesis dua kutub pendidikan "nasional". Lih. Husni Rahim, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia,* 9

[107]Peraturan Pemerintah No. 28 tahun 1990

[108]Peraturan Pemerintah No. 29 tahun 1990; Husni Rahim, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia,* 31

memberikan bahan kajian sekurang-kurangnya sama dengan "SD/SMP". Surat-surat Keputusan ini ditindak lanjuti dengan SK Menteri Agama No. 368 dan 369 tahun 1993 tentang penyelenggaraan MI dan MTs. Sedangkan tentang Madrasah Aliyah (MA) diperkuat dengan PP Nomor 29 tahun 1990, SK Menteri Departemen Pendidikan Nasional Nomor 0489/U/ 1992 (MA sebagai SMA berciri khas agama Islam) dan SK Menag Nomor 370 tahun 1993. Peraturan-peraturan ini lah yang kemudian menguatkan perkataan bahwa madrasah pada era ini tidak lagi menjadi madrasah seperti sebelumnya tapi telah menjadi sekolah umum yang secara beban kurikulum umum tidak ada perbedaan dengan SMP dan SMA hanya yang membedakannya adalah ciri khas agama Islam yang melekat di dalamnya melalui penambahan mata pelajaran untuk mata pelajaran agama yang dijabarkan dalam mata pelajaran-mata pelajaran agama, *setting* lingkungan yang Islami, dan tentu secara kelembagaan tetap di bawah Departemen Agama karena dianggap sebagai bagian dari masalah-masalah agama.

Undang-Undang No. 2 Tahun 1989 telah memperkuat posisi madrasah terhadap sekolah, namun disisi lain dianggap memperlemah posisi madrasah sebagai lembaga pendidikan agama Islam yang tujuan utamanya adalah pembelajaran agama Islam dan menganggap pengetahuan umum adalah sebagai suplemen. Kebijakan ini di sisi lain juga dianggap sebagai upaya memperlemah munculnya kader-kader ulama. Atas keresahan-keresahan semacam ini, Menteri Agama Munawir Sjadzali (1983-1993) mendirikan MAPK (Madrasah Aliyah Program Khusus) dan kemudian dijadikan Madrasah Aliyah Program Keagamaan (setelah UU No. 2 Tahun 1989) yang komposisi kurikulumnya adalah 70% pelajaran agama dan 30% pelajaran umum.

BAB III

PESANTREN-PESANTREN *SALAFIYAH*

Setelah pada bab sebelumnya saya membahas tentang Islam tradisional sebagai sebutan yang merujuk pada masyarakat Muslim yang memegang satu dari empat mazhab dalam fikih, menerima mistisisme Islam, dan beradaptasi terhadap adat atau tradisi lokal. Kemudian saya lanjutkan dengan definisi ulang pesantren *salafiyah* sebagai pesantren yang ber-*manhaj* pada ideologi Islam tradisional, yaitu pesantren yang mempertahankan tradisi keilmuan pesantren tanpa mengesampingkan hal-hal baru yang dianggap lebih baik tanpa menghilangkan tradisi yang sudah ada. Selain itu, di bab dua saya juga menjelaskan tentang pesantren sebagai representasi Islam tradisional di Indonesia.

Maka di bab ini saya hendak mengetengahkan pesantren-pesantren *salafiyah* yang menjadi subjek dalam penelitian ini. Pesantren-pesantren tersebut sebagaimana saya kemukakan di bab pertama dipilih berdasarkan alasan-alasan tertentu, di antaranya adalah, *pertama*, pesantren yang saya pilih adalah pesantren yang mengidentifikasi dirinya sebagai pesantren *salafiyah*, *kedua*, pesantren yang diteliti memiliki sistem berjenjang (sistem kelas) bernama madrasah, *ketiga*, pesantren yang dipilih mewakili tiga karakter geografis tertentu saat penelitian ini dilakukan, yaitu mewakili rural, sub-urban, dan urban. Walau istilah ini tidak begitu persis dengan maksud istilah tersebut di negara-negara Barat, akan tetapi istilah tersebut dlam konteks penelitian ini diterjemahkan menjadi desa, semi-kota, dan kota.

Sebelum saya memilih ketiga pesantren *salafiyah* yang menjadi subjek dalam penelitian ini, saya telah berkeliling setidaknya ke 20 pesantren di Jakarta, Jawa, dan Madura, diantara pesantren yang saya kunjungi adalah pesantren Krapyak Yogyakarta, pesantren Tebuireng Jombang, pesantren Tambakberas Jombang, pesantren Lirboyo Kediri, pesantren Buduran Sidoarjo, pesantren Siwalanpanji Sidoarjo, pesantren Sidogiri Pasuruan, pesantren Kademangan Barat Bangkalan, pesantren Guluk-Guluk Sumenep, pesantren Bata-bata Pamekasan, pesantren, dan pesantren Langitan Tuban.

Pesantren Tambakberas, Jombang, pesantren Guluk-guluk, Sumenep, dan pesantren Lirboyo, Kediri tidak saya pilih karena di dalamnya sudah menjadi semacam pondok federal[1]. Pesantren Guluk-guluk dan pesantren Lirboyo menyebutnya sebagai pondok unit, sedangkan pesantren Tambakberas menyebutnya sebagai pondok filial. Pesantren Sidogiri tidak saya pilih karena relatif banyak penelitian terkait pesantren ini, sedangkan di pesantren Krapyak saya anggap tidak terlalu "memadai" untuk melihat karakter *salafiyah*-nya, terlebih pada penguasaan

[1]Disebut pondok federal karena di dalamnya ada pondok bagian-pondok bagian yang membentuk menjadi pondok kesatuan. Peneliti menyebut demikian karena kemiripannya dengan sistem federal dalam ilmu sosial politik untuk penyebutan negara federal.

dan pengajaran kitab kuning di dalamnya menurut penuturan beberapa alumni yang saya temui.

Akhirnya, dengan kriteria sebagaimana yang saya sebutkan di bab satu yaitu saya berusaha memilih pesantren salafiyah yang memiliki sistem madrasi serta keinginan memilih pesantren yang mewakili tiga karakter geografis sebagaimana yang saya sebutkan di atas dan pertimbangn atas akses terhadap pesantren bersangkutan, saya memilih tiga pesantren yaitu pesantren Bata-bata Pamekasan, pesantren Kedinding Lor Surabaya, dan pesantren Langitan Tuban.

A. Pesantren Bata-bata, Pamekasan

1. Bata-bata Selayang Pandang

Pondok Pesantren Bata-bata adalah pesantren yang terletak di dusun Bata-bata Panaan Palengaan Pamekasan, Madura. Didirikan oleh Kiai Abdul Madjid[2] pada tahun 1943. Berdiri di lahan seluas 6.5 hektar di kelilingi oleh sungai yang mengalir dari pesantren pendahulunya Banyuanyar. Tepat di tengah-tengah pesantren saat ini masih terlihat langgar kayu[3] berukuran 6x6 meter yang biasa disebut *pandepah* (pendopo) peninggalan sang pendiri masih terawat dengan sangat baik dikelilingi dengan pepohonan dan tumbuhan membuat pendopo ini tampak asri. Di pendopo inilah kiai Bata-bata biasa menerima tamu. Para tamu pesantren biasanya akan melepas alas kaki beberapa meter sebelum menuju pendopo sebagai penghormatan terhadap kiai. Mereka akan berjalan dengan kepala tertunduk ke bawah dan tangan dipertemukan di depan membentuk huruf ‘v’. Setelah duduk di pendopo, *kabuleh* atau *abdi ndalem* kiai atau yang biasa dikenal dengan *kabuleh pattean* akan menyuguhkan segelas teh atau secangkir kopi. *Kabuleh* kemudian akan memberi tahu kiai bahwa ada tamu. Proses ini seringkali berjalan sampai 30 menit atau bahkan langsung dilayani oleh kiai. Jika kiai sedang berhalangan atau sedang *mijil* (bepergian) maka *kabuleh* tadi akan memberi tahu kepada tamu yang datang.

Tepat di sebelah timur pendopo terdapat *ndalem* (rumah) kiai yang bangunannya terlihat lebih baru. Di sebelah utara pendopo terdapat ruang makan dan dapur. Biasanya kiai akan mempersilahkan para tamu untuk makan terlebih dahulu. Setelah itu para tamu kemudian kembali lagi ke pendopo dan melanjutkan silaturahim-nya.

Sedangkan *langgar rajah* (musholla besar) terletak di sebelah rumah kiai. Langgar ini mampu menampung sekitar 2000 santri. Tidak sebagaimana pesantren lain yang memiliki masjid dan mengadakan solat jumat sendiri. Bangunan *langger rajah* (langgar besar) di Bata-bata masih berstatus

[2] Nama beserta gelarnya adalah Raden Kiai Haji Abdul Madjid atau yang biasa disingkat dengan sebutan RKH. Abdul Madjid bin RKH. Abdul Hamid. Gelar ini kemudian dipakai oleh anak cucu Kiai Abdul Madjid.

[3] Dahulu kala pada masa Kiai Abdul Madjid langgar kayu ini atau pendopo ini terletak di sebelah barat pesantren, akan tetapi karena perkembangan dan pelebaran pesantren, maka langgar kayu ini sekarang ada di tengah pesantren.

musholla. Para santri untuk solat Jumat biasanya akan pergi ke masjid-masjid warga yang ada di sekitar pesantren.

Gambar 3.1
Pendopo pesantren Bata-bata

Di sebelah utara pendopo terdapat pondok bagi sekitar 5000 santri putri yang dipagari tembok setinggi sekitar 4 meter sebagai pemisah dengan asrama pondok santri putra. Sementara di sebelah selatan terlihat kantor pesantren yang melayani administrasi dan kegiatan para santri secara keseluruhan. Di selatan Kantor santri terdapat bangunan *congkop* (musholla) yang di sebelah baratnya terdapat kuburan para pengasuh dan keluarga *delem* pesantren Bata-bata. Di selatan congkop terdapat pondok santri yang terbuat dari bilik bambu. Bangunannya sekarang telah diperbaharui dengan papan, tapi rangka bambu masih terlihat dari kaki-kaki pondok dan langit-langitnya. Di selatannya terdapat dinding koran lokal dan nasional yang dipasang setiap hari sebagai sarana informasi bagi santri, tepat di sebelahnya ada bangunan yang biasa disebut Markas Bahasa (*markaz al-lughah*). Di sebelah timur kantor pesantren terdapat bangunan pondok santri yang lebih modern, terbuat dari bangunan permanen yang berjejer rapi. Ukuran per kamarnya sekitar 4x6 meter. Biasa disebut blok A sampai blok L. Sedang bangunan di sebelah selatan congkop tadi dikenal dengan blok M. Blok N, O, P, Q terdapat di sebelah timur blok M. Sedang blok S dan blok R terdapat di selatan bangunan Markas Bahasa membentang ke arah timur sampai dengan batas sungai. Perpustakaan pesantren terdapat di sebelah areal blok S. Jumlah santri putra keseluruhan sekitar 4000 santri.

Jika ditarik dari pendopo ke arah barat, maka terlihat kantor baru yang sering digunakan acara kegiatan kepesantrenan atau menerima tamu kehormatan. 10 meter dari gedung tersebut terdapat koperasi pesantren Bata-bata. Di sebelah utara koperasi berdiri gedung bertingkat dua, madrasah bagi santri putri. Menuju ke arah barat dari kantor pesantren, terdapat madrasah lama, gedung berlatai dua yang sekarang banyak dipakai untuk madrasah

Ibtidaiyah dan madrasah diniyah takmiliyah. Di seberang jalan madrasah lama tersebut terdapat pondok kecil, dikhusukan bagi santri kecil yang ingin lebih focus belajar membaca kitab kuning dan ilmu keislaman lainnya. 20 meter dari madrasah lama terdapat madrasah baru berlantai tiga berbentuk segi empat sama kaki. Di madrasah yang diresmikan pada 2002 oleh Hamzah Haz, Wakil Presiden Indonesia masa itu, banyak kegiatan madrasah pesantren Bata-bata terkonsentrasi.

Pesantren Bata-bata berdiri di tengah-tengah masyarakat bertipe agraris. Masyarakat sekitarnya adalah para petani. Produk pertanian utamanya adalah tembakau Madura, jagung, dan kacang. Lading-ladang di sekitar pesantren Bata-bata bertipikal tadah hujan. Pada musim kemarau, lading-ladang mereka tanami tembakau karena memiliki harga ekonomi yang tinggi. Tanaman bawaan VOC (*Vereengde Oostindische Compagnie*-Perusahaan Hindia Belanda) ini menjadi komoditas utama masyarakat Madura. Untuk menyirami tanaman tembakau, para petani melakukannya secara manual. Setelah salat subuh mereka berangkat ke ladang dan menyirami tanaman tembakau mereka hingga matahari menyingsing. Menginjak siang mereka pulang dan mengerjakan pekerjaan lainnya. Bata-bata hidup di tengah-tengah masyarakat seperti ini. Kiai Bata-bata juga dikenal memiliki ladang yang dipekerjakan pada orang lain (*paron*) dan sebagian lainnya dikerjakan oleh *kabuleh* kiai.

Pesantren Bata-bata atau dalam Bahasa lokal biasa disebut sebagai *ponduk Ta-beta* adalah pesantren yang sangat disegani di kabupaten Pamekasan. Karisma pesantren ini bersanding dengan pesantren Banyuanyar yang juga diasuh oleh keluarga besar Kiai Bata-bata. Pesantren Bata-bata pada masa pemerintahan Orde Baru terkenal sebagai pendukung kultural[4] Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Sejak era reformasi dan Pilkada (Pemilihan Kepala Daerah) langsung digelar, Bata-bata terlibat dalam dukung mendukung pasangan calon bupati di Pamekasan dan diyakini juga turut terlibat secara tidak langsung dalam pilkada kabupaten lain di Madura terutama di Sampang dan Sumenep. Akan tetapi semenjak tahun 2013 pesantren Bata-bata mulai menjaga jarak yang sama dengan semua partai politik yang ada.

2. **Kiai-kiai Bata-bata: Penelusuran Latar Belakang Geneologis**

Kiai-kiai Bata-bata biasa mendasarkan keturunannya pada kiai-kiai Banyuanyar di masa lampau. Hal ini tidak mengherankan karena pendiri dan pengasuh pertama pesantren Bata-bata, Kiai Abdul Madjid dulunya adalah pengasuh pesantren Banyuanyar sebelum menjadi pengasuh Bata-bata. Sedangkan pesantren Banyuanyar sendiri diberikan hak kepengasuhannya kepada putra tertuanya Abdul Hamid Baqir dan adiknya yang bernama Baidhowi. Tidak ada penjelasan pasti kenapa Kiai Madjid saat itu berpindah tempat ke selatan Banyuanyar di sebuah *alas* (hutan) yang bernama Bata-bata

[4]Disebut pendukung kultural karena para kiai tidak mau masuk structural partai dan tidak mau menjadi anggota dewan dari partai tersebut.

apalagi saat itu ia menjadi pengasuh Banyuanyar. Sebagian berpendapat bahwa itu adalah kehendak Kiai Madjid untuk pindah ke hutan tersebut tapi ada pendapat lain yang menyatakan bahwa Kiai Madjid pindah ke daerah yang sekarang dikenal dengan nama Bata-bata itu karena sang istri berkeinginan pindah ke daerah tersebut sehingga sang kiai menuruti keinginan istrinya. Jika cerita ini benar, tidak disebutkan juga kenapa istri kiai Madjid berkeinginan pindah ke daerah tersebut, bisa jadi hal itu terjadi saat ia mengandung. Di pulau Madura dan pulau Jawa ada kepercayaan bahwa keinginan seorang istri yang mengandung (*ngidam*) harus dituruti. Bisa jadi ini adalah alasannya bisa pula alasan lain, yang jelas sejarah mencatat bahwa Kiai Madjid kemudian bertempat tinggal (*aduko*) di hutan selatan Banyuanyar yang disebut Bata-bata (*ta-betah*).

Kiai Madjid adalah putra dari Kiai Abdul Hamid Banyuanyar.[5] Orang tua Kiai Madjid terkenal sebagai kiai yang alim dan dikenal sebagai orang yang mengarang kitab *Tarjuman*. Akan tetapi setelah penulis membaca *Tarjuman* yang dinisbatkan kepada beliau, maka jelaslah bahwa kitab tersebut adalah tulisan murid-muridnya saat Kiai Hamid Banyuanyar sedang mengajar. Setidaknya itu terlihat dari kata pengantar kitab *Tarjuman* yang ditulis oleh putranya, Kiai Abdul Hamid Baqir, selain itu dapat dilihat dari gaya penulisannya yang melompat-lompat dan terkesan tidak urut secara sistematis layaknya tulisan kitab atau buku lain. Alasan terbesar yang dapat diterima oleh akal kenapa kitab tersebut dibiarkan seperti itu adalah adanya budaya *cangkolang* di kalangan pesantren Madura. *Cangkolang* ini adalah konsep yang eksis di pesantren-pesantren Madura, ia berarti bahwa seorang santri tidak diperkenankan untuk ikut campur dengan apa yang dilakukan oleh kiainya. Konsep ini juga mengandung arti bahwa apa yang dikatakan oleh seorang kiai hendaklah dilaksanakan tanpa tanya dan keraguan. Konsep ini pula rupanya yang membuat penyusun kitab tersebut tidak berani merubah susunan kalimat dalam naskah tersebut.[6]

Kiai Hamid Banyuanyar adalah putra dari Kiai Itsbat. Kiai Itsbat sendiri adalah pendiri pesantren Banyuanyar. Selain mempunyai seorang putra bernama Abdul Hamid, ia juga mempunyai anak yang lebih tua bernama Nasruddin. Kedua anaknya ia dikirimnya ke Mekkah untuk pergi haji dan belajar agama. Saat kembali lagi ke tanah air, Nasruddin kemudian diperintah untuk mendirikan pesantren di Penyepen di sebelah barat daya

[5]Sengaja menyebut Kiai Abdul Hamid Banyuanyar untuk membedakan antara Kiai Abdul Hamid pengasuh banyuanyar dan cicitnya dengan nama sama yang sekarang menjadi pengasuh pesantren Bata-bata yaitu Kiai Abdul Hamid Bata-bata. Salah satu ciri khas budaya memberikan nama di kalangan Islam tradisional dan secara lebih khusus di pesantren adalah menamai anak-anak mereka dengan nama kakek atau kakek buyutnya sehingga bagi yang tidak tahu akan terasa membingungkan. Seperti Kiai Mustofa putra kiai Bisri putra kiai Mustofa. Begitu Juga dengan Kiai Hamid yang mempunyai putra Kiai Abdul Madjid mempunyai putri Nyai Tuhfah kemudian putra Nyai Tuhfah diberi nama Abdul Hamid.

[6]Kitab Tarjuman diterbitkan oleh Toko Al-Hidayah Surabaya tanpa tahun.

Banyuanyar. Sedangkan Abdul Hamid kemudian menjadi pewaris pesantren Banyuanyar setelah mangkatnya Kiai Itsbat.[7]

Para kiai dari keturunan Kiai Istbat ini seringkali disebut sebagai raden sebagai pertanda bahwa mereka adalah keturunan bangsawan kerajaan. Gelar bangsawan ini didapatnya dari Pakubuwono II, raja Surakarta. Keturunan Pakubuwono II, Abdullah mempunyai seorang istri kedua, seorang wanita Madura, tepatnya seorang wanita dari Larangan Badung, Pamekasan. Salah seorang anaknya dikenal sebagai Kiai Agung atau Bujuk Agung.[8] Berbeda dengan ayahnya yang memilih meninggalkan Larangan Badung untuk menikah lagi, Bujuk Agung memilih untuk menetap di desa Toronan. Latar belakang aristokrasinya membuat Bujuk Agung memperoleh posisi yang mulia di tengah-tengah masyarakat. Salah satu cicit Bujuk Agung bernama Ishaq menjadi penerus dalam menyebarkan agama Islam di Pamekasan. Salah seorang anak Kiai Ishaq, Itsbat pada sekitar tahun 1787 hijrah ke daerah hutan di selatan Toronan yang kemudian dinamai sebagai Banyuanyar karena terdapat sumber air baru. Di sana Istbat menerima santri dari warga sekitar desa dan sekitarnya. Ketenarannya membuat pesantren Banyuanyar menjadi pesantren terkemuka di kabupaten Pamekasan. Kiai Istbat inilah kemudian memiliki dua anak laki-laki Nasruddin dan Abdul Hamid yang dia kirim ke Mekkah untuk haji dan menimba ilmu kepada para ulama-ulama Mekkah saat itu.[9]

Berbeda dengan cerita di atas, dalam laman resmi pondok pesantren Banyuanyar dan situs alkhoirot.net disebutkan bahwa Kiai Ishaq adalah putra Hasan putra Abdurrahman (menantu Sunan Giri).[10] Silsilah ini dibantah oleh Iik Mansurnoor dan pesantren Al Khoirot yang mengklaim diri sebagai keturunan Kiai Itsbat yang berada di Malang yang menyatakan bahwa Kiai Ishaq adalah putra Hasan putra Nyai Embuk Toronon putri dari Bujuk Agung Toronan. Klaim bahwa bahwa Kiai Ishaq cicit menantu dari sunan Giri sangat dapat diperdebatkan jika yang dimaksud adalah Raden Paku, anggota Wali Songo yang hidup pada 1402-1506 maka hampir dipastikan bahwa klaim ini mustahil adanya. Kecuali yang dimaksud Sunan Giri di sini adalah pewaris tahta Giri Kedhaton (Keraton Sunan Giri) yang disebut sebagai Sunan Giri

[7]Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990), 230.

[8]Semua sumber bersepakat tentang silsilah para kiai Bata-bata hingga Bujuk Agung. Akan tetapi tentang siapa Bujuk Agung, di lingkungan anak cucunya juga terjadi perdebatan. Ada yang menyebutnya sebagai keturunan Pakubuwono II, ada yang menghubungkannya dengan Sunan Ampel, dan ada pula yang menghubungkannya dengan Sunan Giri. Perbedaan jalur di atas Bujuk Agung bisa dilihat di Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990) dan bandingkan dengan data pesantren Al Khoirot Karangsuko Malang http://www.alkhoirot.com/silsilah-bani-itsbat/

[9] Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura,* 231.

[10]http://banyuanyar.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=60; http://www.alkhoirot.net/2011/08/sejarah-ponpes-banyuanyar-pamekasan.html

juga. Sunan Giri di Kerajaan Giri Kedhaton adalah nama gelar yang melekat pada setiap pemimpin Giri Kedhaton sebelum ditaklukkan oleh Mataram pada tahun 1636. Tapi klaim ini pun susah diambil validitasnya karena bertentangan dengan sumber-sumber lainnya. Menurut Mansurnoor Bujuk Agung adalah putra dari Abdullah yang beristrikan orang Pamekasan. Sedangkan Abdullah sendiri adalah keturunan Pakubowono II, Raja Surakarta.

Legitimasi keturunan adalah hal yang rumlah dalam masyarakat Islam tradisional di Indonesia. Hal ini dilakukan dengan berbagai alasan. Akan tetapi tradisi ini bisa dilihat setidaknya dari dua hal, tradisi Islam itu sendiri yang biasa mencatat dan menghafalkan silsilah untuk menandai siapakah orang tersebut karena budaya *nomaden* dan ke-kafilah-an yang melekat dan menjadi ciri orang Arab, dan kedua, tradisi keraton baik di Jawa maupun di Madura. Dalam budaya keraton untuk menentukan pewaris tahta biasanya dilihat dari kedekatan kekeluargaan. Seorang anak lebih berhak atas tahta dibanding saudara raja, anak sulung lebih berhak atas tahta dibanding anak yang lebih muda, dan seterusnya. Atas hal itu banyak para kiai mentautkan diri mereka sebagai keturunan orang-orang besar di masa lalu. Tidak sedikit dari pemuka Islam yang mengklaim dirinya sebagai keturunan Nabi Muhammad walau tidak mau menyebut dirinya sebagai sayyid atau habib. Sebutan khusus di Indonesia bagi para keturunan Nabi Muhammad. Sebutan sayyid atau habib ini biasa digunakan belakangan untuk menyebut keturunan Nabi yang banyak berasal dari Hadramaut atau yang biasa disebut kaum Alawiyyin. Sedangkan mereka yang telah lama berada dan tinggal di Indonesia atas berbagai alasan tidak menyebut diri mereka sebagai habib atau sayyid.[11]

Kiai Madjid muda dahulunya adalah santri Kiai Kholil Bangkalan sebelum dikirim oleh Kiai Hamid Banyuanyar untuk melakukan haji dan belajar kepada para ulama Mekkah untuk beberapa saat. Pesantren Kiai Kholil sendiri pada masa itu menjadi rujukan bagi setiap santri di Jawa dan Madura untuk belajar agama.[12] Beberapa di antaranya kemudian melanjutkan ke Mekkah dan belajar pada ulama-ulama di sana. Tidak ada penjelasan pasti tentang siapa guru Abdul Madjid di Mekkah, akan tetapi merujuk pada tahun dimana dia berangkat serta guru sepupunya, Siraj, putra Nasruddin dan pendiri pesantren Bettet Pamekasan, maka ada kemungkinan bahwa Abdul Madjid berguru kepada Mahfudz Termas (w. 1918), Ahmad Khatib Sambas (w.1863/72) pendiri tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah.[13]

---

[11]Banyak pihak menilai bahwa mereka tidak menyebut diri mereka sebagai habib atau sayyid lagi karena dalam silsilahnya terdapat jalur perempuan. Dalam tradisi feodalisme Arab, keturunan murni diakui jika berasal dari jalur ayah dan tidak sebaliknya.

[12]Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura,* 230.

[13]Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura,* 232; Snouck C. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden: E.J. Brill, 1931), 276.

Selesai nyantri di Mekkah, Kiai Madjid menikah dengan Nyai Nasihah dan diangkat menjadi penerus kepengasuhan pesantren Banyuanyar setelah sang ayah, Kiai Abdul Hamid Banyuanyar meninggal di Mekkah dan dikuburkan di tempat yang sama. Kiai Madjid memimpin pesantren Banyuanyar sejak 1933 hingga 1943 atau sekitar 10 tahun, sebelum akhirnya pindah bertempat tinggal di daerah yang baru dan mendirikan pesantren di sana.

Kiai Madjid wafat pada tahun 1957 dan dikuburkan di pesarean depan cungkup (*congkop*) yang saat itu ada di sebelah barat pesantren.[14] Peninggalan-peninggalan bangunan zaman Kiai Madjid sampai kini masih bisa disaksikan. Setidaknya pendapa (pandepah) peninggalan Kiai Madjid masih ada dan masih difungsikan sebagai tempat menerima tamu kiai dan *langger konah* (musholla lama) masih terlihat di tengah-tengah penambahan ruang langgar yang digunakan untuk mengaji.

Sepeninggal Kiai Madjid, kekosongan kepengasuhan terjadi di pesantren Bata-bata karena saat itu sang putra dari istri yang lain, Abdul Qadir masih menimba ilmu di Mekkah dan sang menantu Kiai Ahmad Mahfudz sudah mengasuh pesantren di Banyuwangi. Sedangkan putra tertuanya Abdul Hamid Baqir saat itu telah menjadi pengasuh Banyuanyar. Mau tidak mau dewan keluarga meminta Kiai Baqir untuk juga ikut mengasuh pesantren Bata-bata sampai datangnya Kiai Abdul Qadir dari Mekkah. Dua tahun sepeninggal Kiai Madjid, 1959, Kiai Abdul Qadir kembali dari Mekkah dan langsung ditasbihkan sebagai pengasuh pesantren Bata-bata. Abdul Qadir dikenal sebagai penyuka ilmu. Sebutan ini mungkin sekali karena hobbi Abdul Qadir yang suka membaca sedari muda. Saat ia pulang dari Mekkah, benda-benda terbanyak yang ia bawa adalah kitab-kitab yang ia beli di sana. Ternyata kepemimpinan Abdul Qadir tidak berlangsung lama, Kiai muda yang belum menikah ini harus menghembuskan nafas pada bulan Agustus di tahun yang sama. Kepergian Abdul Qadir benar-benar memukul keberlangsungan pesantren Bata-bata. Dewan keluarga sekali lagi berembuk bagaimana cara untuk meneruskan tongkat estafet pesantren Bata-bata. Dewan keluarga akhirnya bersepakat untuk memanggil menantu Kiai Abdul Madjid yaitu Kiai Ahmad Mahfudz. Kiai Ahmad Mahfudz adalah suami dari nyai Tuhfah. Kiai Mahfudz sendiri sebenarnya bukan orang asing bagi keluarga Bata-bata, karena selain sebagai suami nyai Tuhfah, ia juga masih putra dari nyai Salma, saudara perempuan Kiai Madjid yang menikah dengan Kiai Zayyadi Pamekasan. Sehingga Mahfudz sebenarnya masih kemenakan Kiai Madjid dan masih termasuk cucu dari Kiai Abdul Hamid Banyuanyar. Kiai Mahfudz pun menyanggupi hal ini dan kemudian pindah ke Bata-bata, semenjak itu Kiai Mahfudz menjadi pengasuh pesantren Bata-bata.

Dari pernikahannya dengan Nyai Tuhfah, Kiai Mahfudz memiliki empat anak; Abdul Hamid, Abdul Mun'im Bayan, Abdul Qadir, dan

[14]Sekarang sudah ada di tengah pesantren karena perkembangan yang masif.

Ruqayyah. Setelah mengasuh pesantren Bata-bata selama 26 tahun, Kiai Mahfudz meninggal pada tahun 1986 dan dimakamkan di kompleks cungkup pesantren Bata-bata. Sepeninggal Kiai Mahfudz, Kiai Abdul Hamid diangkat menjadi pengasuh pesantren Bata-bata.

Gambar 3.2
Santri Sowan kepada Kiai Abdul Hamid

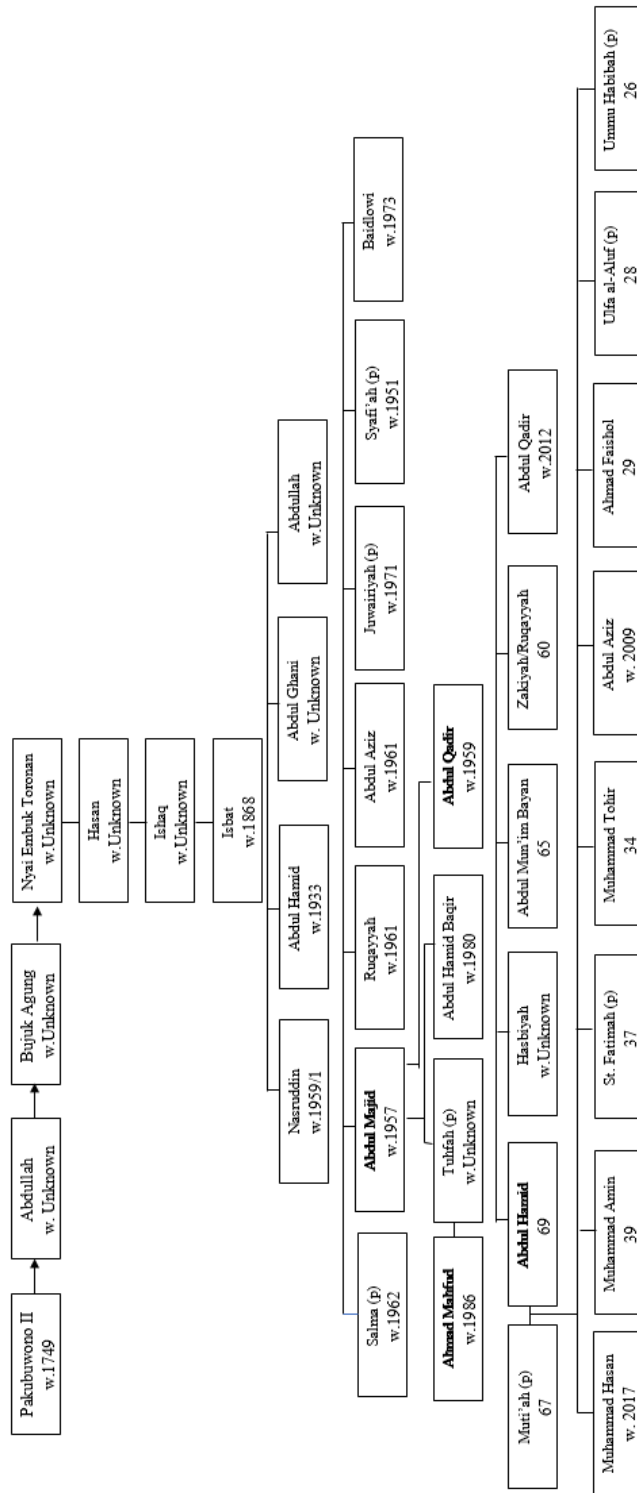
Kiai Abdul Hamid muda sebagaimana santri pada masa lalu belajar di tempat ia juga terkenal sebagai kiai yang belajar agama di banyak tempat dan memperoleh ijazah mengajarkan kitab dari banyak pemuka agama Islam baik di Indonesia dan Mekkah. Masa mudanya ia lalui dengan menjadi santri di pesantren Sidogiri Pasuruan selama tujuh tahun. Setelah dianggap selesai, Abdul Hamid muda melanjutkan nyantrinya ke madrasah-madrasah ahlus sunnah yang masih eksis di Mekkah. Madrasah-madraah tersebut, semenjak penguasa Wahabi berkuasa di Arab Saudi tak pernah sama lagi seperti sebelumnya, karena madrasah Darul Ulum yang dahulu kala menjadi favorit orang-orang Nusantara telah diambil oleh pemerintahan Kerajaan Saudi Arabia yang berafiliasi dengan doktrin Wahabi yang dikenal berseberangan dengan tradisi *ahlus Sunnah* di Nusantara. Yang tertinggal adalah madrasah-madrasah atau lebih tepatnya adalah *halaqah-halaqah* keilmuan yang ada di rumah ulama-ulama *ahlus Sunnah* yang masih tersisa. Di antara yang terkenal pada masa Kiai Hamid muda saat ia berada di Mekkah adalah Muhammad Amīn Khutbī, 'Alawi Al -Mālikī, Muhammad Hasan Al-Yamanī, Yāsīn Al-Padangi, Ismā'īl Al-Yamanī, Hasan al-Mashshat, dan 'Abd al-Hamīd al-Kāf. menurut catatan pesantren Bata-bata, kepada mereka-mereka ini Kiai Abdul Hamid belajar agama di Mekkah.

Menginjak dewasa, Abdul Hamid kemudian dinikahkan dengan salah seorang putri dari Kiai Bangkalan cucu Kiai Kholil Bangkalan, Muthi'ah, putri dari Nyai Maimunah dengan Kiai Muqid. Nyai Maimunah adalah putri dari Nyai Asma putri Kiai Muhammad Kholil Bangkalan. Sedang dari pihak

ayah, Muthi'ah masih terhubung dengan buyut Abdul Hamid yaitu Kiai Istbat, Banyuayar.

Kiai Abdul Hamid, saat penelitian ini ditulis adalah pengasuh pesantren Bata-bata. Dalam mengurus pesantren, ia dibantu oleh para saudara dan iparnya yang disebut sebagai dewan pengasuh dan putra-putri serta menantunya yang disebut sebagai Dewan A'wan.

Pada masa Kiai Abdul Hamid ini pesantren Bata-bata mengalami pemantapan atau pengembangan kelembagaan yang telah didirikan dan dibangun pada zaman Kiai Mahfudz. Jika Kiai Ahmad Mahfudz menjadi pendiri dan peletak dasar-dasar kelembagaan pendidikan madrasi yang ada di dalam pesantren maka Kiai Abdul Hamid melakukan konsolidasi, membangun sistem, dan melakukan registrasi-registrasi kelembagan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat santri Bata-bata. Hal ini tentu dapat terlaksana berkat totalitas Kiai Abdul Hamid dalam mengasuh pesantren Bata-bata. Ia dikenal bukan sebagai Kiai panggung atau yang sering disebut penceramah. Kiai Abdul Hamid dikenal sebagai Kiai pesantren yang memiliki karisma yang sangat besar. Walau pada masa orde baru ia dikenal sebagai juru kampanye PPP (Partai Persatuan Pembangunan) di Pamekasan, tapi kegiatan itu tidak membawanya terlalu jauh ke politik praktis karena setelah musim pemilihan umum usai, Kiai Abdul Hamid memutuskan untuk kembali ke pesantren dan tidak duduk dalam struktur kepartaian. Sikap Kiai Abdul Hamid tentang afiliasinya terhadap PPP pada masa Orde Baru adalah afiliasi yang umum dilakukan oleh para kiai dari kalangan Islam Tradisional. Posisi NU yang menjaga jarak dengan pemerintahan Orde Baru dan cenderung melakukan perlawanan kultural membuat PPP menjadi pilihan umum dan cenderung ideologis politis bagi kalangan tokoh Islam tradisional.

Diagram 3.1
Geneologi Kiai-kiai Pesantren Bata-bata

3. Metamorfosis Sub-Sistem Kelembagaan Pendidikan didalam Pesantren Bata-bata

Pada masa Kiai Abdul Madjid mengasuh pesantren Bata-bata, bentuk pendidikannya adalah berbentuk halaqah. Para santri mengelilingi kiai dan kiai membacakan kitab kuning yang diajarkan. Para santri saat itu mendengarkan dan mencatat apa yang diajarkan Kiai Abdul Madjid menggunakan sebuah pena yang tintanya terpisah, sehingga untuk menulis, seorang santri harus mencelupkan penanya dengan hati-hati. Tradisi pena celup ini terus bertahan hingga tahun 90-an dan mulai ditinggalkan pada tahun-tahun berikutnya menggunakan pena yang lebih modern. Saat ini penjualan pena model ini telah sama sekali menghilang dari pesantren Bata-bata dan digantikan dengan pena-pena yang banyak dijual di pasar-pasar di Indonesia.

Setelah kepengasuhan berpindah kepada sang menantu, Kiai Ahmad Mahfuz, pesantren Bata-bata mulai menata sistem pengajiannya. Pengalaman Kiai Mahfudz selama memimpin pesantren Nurul Abror Alasbuluh Banyuwangi rupanya membuat sang kiai cepat beradaptasi di lingkungan barunya. Pada tahun yang sama di tahun 1959 sesaat setelah dia kembali ke Bata-bata, ia secara berani menambahkan sistem pembelajaran yang ada yang sebelumnya hanya mencukupkan sistem halaqah menjadi sistem klasikal berupa madrasah. Pada tahun itu Bata-bata mulai secara resmi menggunakan sistem kelas dengan mendirikan madrasah ibtidaiyah dengan nama resmi Madrasah Ibtidaiyah Mambaul Ulum Bata-bata. Tidak ada data resmi semenjak kapan nama Mambaul Ulum dipakai di pesantren Bata-bata. Bisa jadi nama Mambaul Ulum baru pertama kali digunakan oleh Kiai Mahfudz saat mendirikan madrasah ibtidaiyah ini. Nama Arab memang baru dikenal belakangan setelah kemerdekaan Indonesia. Seperti misal di Madiun Jawa Timur, ada pesantren bernama pesantren Takeran tapi belakangan ditambahkan nama Arab “Sabilil Muttaqin” pada tahun 1943 dan pesantren Banyuanyar yang kemudian diberi nama pesantren “Darul Ulum” Banyuanyar dan pesantren “Alhamidiyah” Banyuanyar. Akan tetapi banyak juga pesantren yang tidak menambahkan nama Arab di depan nama pesantrennya seperti pesantren Langitan Tuban, pesantren Lirboyo Kediri, pesantren Sidogiri, dan pesantren Tebuireng Jombang.

Kala itu madrasah ibtidaiyah Manmbaul Ulum Bata-bata hanya mengajarkan kurikulum agama saja. Usia para santri pun bukan usia anak sekolah dasar tapi mereka yang sudah menginjak remaja bahkan menginjak dewasa. Hal ini bisa dimaklumi karena pada masa itu yang masuk di pesantren Bata-bata adalah lulusan pengajian di desa-desa yang ada di Jawa Timur sehingga saat memulai *nyantri* di Bata-bata mereka sudah menginjak remaja atau dewasa.

Setelah berdirinya MI. Mambaul Ulum Bata-Bata di lingkungan Pondok Pesantren Bata-Bata, Kiai Mahfudz berinisiatif mendirikan lembaga formal lanjutan agar para santri dapat melanjutkan pendidikan formalnya ke

jenjang yang lebih tinggi, akhirnya pada tahun 1970 Madrasah Tsanawiyah pun berdiri di Bata-bata tetap dengan kurikulum agama sebagai kurikulum pengajarannya. Pada tahun 1977, putra Kiai Mahfudz, Kiai Abdul Hamid memprakarsai pendirian madrasah Aliyah Manbul Ulum Bata-bata. Kesemua madrasah tersebut kecuali madrasah Aliyah yang semenjak awal sudah didaftarkan ke Departemen Agama, berjalan dengan menggunakan kurikulum agama 100%.

Setahun setelah pendirian madrasah Aliyah, lembaga pendidikan tingkat dasar di Bata-bata yaitu Madrasah Ibitidaiyah Manbaul Ulum Bata-bata baru diakui pemerintah.[15] Departemen Agama RI saat itu menggolongkan Madrasah Ibtidaiyah Bata-bata sebagai madrasah yang mengikuti konsep kurikulum pemrintah melalui SKB 3 Menteri 1975. Akan tetapi rupanya, penekanan kurikulum keagamaan tetap menjadi perhatian utama di madrasah yang berdiri sejak 1959 tersebut. Madrasah Tsanawiyah Mambaul Ulum Bata-bata baru mendapatkan pengakuan pada tahun 1985[16] dan baru diakui sebagai lembaga formal baru pada 1995.[17]

Kemudian pada tahun 2011, diprakarsai oleh *Ra* Hasan putra Kiai Hamid, resmi dibuka Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Mambaul Ulum Bata-Bata dengan 3 spektrum/program keahlian, yaitu Spektrum Tekhnik Otomotif Kendaraan Ringan, Spektrum Tekhnik Otomotif Sepeda Motor dan Spektrum Tekhnik Elektronika Audio Video.[18]

---

[15] surat edaran keputusan Direktorat Jendral Pendidikan Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama Republik Indoesia dengan nomor piagam Madrasah : Lm/3/4047/1978 tertanggal 21 Maret 1978.

[16]MTs. Mambaul Ulum Bata-Bata secara Resmi terdafatar sebagai Madrasah yang berhak menurut hukum untuk menyelenggarakan pendidikan dan pengajaran pada tanggal 15 Pebruari 1985 dengan nomor SK. L.m./3/892/B/1985, hal tersebut dibuktikan dengan keluarnya Piagam Madrasah yang di keluarkan oleh Kepala Kantor Wilayah Departemen Agama Propinsi Jawa Timur.

[17]MTs. Mambaul Ulum Bata-Bata yang secara hukum telah menjadi lembaga Formal, hal tersebut semakin tampak ketika MTs. Mambaul Ulum Bata-Bata mengikuti program jenjang akreditasi dengan mendapatkan status diakui pada tanggal 25 Januari 1995 dengan SK. Nomor : Wm.06.03/PP.03.2/000263/SKP/1995 dan Nomor Statistik Madrasah (NSM) 21.2.35.28.07.034, sebagaimana aturan baku dalam penyelenggraaan pedidikan formal, Jenjang Akreditasi harus senantiasa di perbaharui setiap Lima Tahun sekali, sehingga pada tanggal 14 Januari 1999 MTs. Mambaul Ulum Bata-Bata kembali meperoleh Piagam Akreditasi dengan capaian status yang sama yaitu berstatus Diakui dengan SK. Nomor : Wm.06.03.2/115/SKP/1999. Dan pada tahun 2008 MTs. Mambaul Ulum Bata-Bata Panaan Palengaan Pamekasan mengikuti Akreditasi Madrasah dan berhasil Mendapatkan nilai Akreditasi A dari BAN (Badan Akreditasi Nasional) dengan SK. Nomor Dp. 008352, capaian Akreditasi dengan peringkat A kembali diraih MTs. Mambaul Ulum Bata-Bata pada tahun 2013 dengan nilai 89.

[18]Menurut penuturan pengurus pesantren Bata-bata, pendirian SMK ini didasarkan pada didasarkan Pada hasil Polling Jurusan yang di lakukan pada tanggal 27 Mei 2011 dengan respondent siswa kelas IX MTs Mambaul Ulum Bata-Bata yang berjumlah 720 peserta didik.

Selain lembaga-lembaga formal tersebut dan pembelajaran kitab yang berjalan di langgar dan pondok-pondok santri, berkembang pula lembaga-lembaga spesialisasi di Bata-bata. Ada lembaga Maktuba[19] yang diprakarsai oleh Kiai Abdul Mun'in Bayan yang intens mendidik santri usia anak-anak untuk penguasaan kitab kuning, ada lembaga takhasus penghafal al-Qur'an yang diprakarsai oleh *Ra* Amin putra Kiai Abdul Hamid, ada lembaga yang intens terhadap perdebatan masalah-masalah keagamaan yang disebut M2KD[20] yang identik dengan *Ra* Tohir, Markas Bahasa yang pada tahun 1990-an diusulkan oleh salah seorang pengajar senior Bata-bata bernama Ustaz Ghozali, dan berbagai lembaga-lembaga lain yang di Bata-bata biasa disebut sebagai Badan Otonom dan berada di bawah naungan pengurus pondok.

Bata-bata juga tercatat menjadi inisiator pendiri Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Khairot, Palduding, Pamekasan. Perguruan tinggi Islam ini berdiri sekitar 500 meter dari pesantren Bata-bata. Diinisiatori oleh Kiai Mahfudz dan dilanjutkan oleh Kiai Abdul Hamid Bata-bata bersama pesantren-pesantren lain di sekitar pesantren Bata-bata yang sebenarnya masih terhitung keluarga dan cucu Kiai Itsbat Banyuanyar. Pesantren-pesantren tersebut adalah pesantren Panyepen, pesantren Banyuanyar, dan pesantren Plakpak Pamekasan. Akan tetapi saat penelitian dilakukan tercatat bahwa pesantren Panyepen, pesantren Plakpak, dan pesantren Banyuanyar Timur sudah mempunyai perguruan tinggi sendiri, sehingga saat ini Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Khairot hanya mendapat sokongan secara langsung dari pesantren Bata-bata dan pesantren Banyuanyar Barat dengan komposisi *Ra* Tohir, putra Kiai Abdul Hamid menjadi ketua STAI dan Kiai Muhammad Banyuanyar Barat menjadi ketua Yayasan-nya.

4. Reformulasi Tradisi dalam Kurikulum Agama

Pesantren Bata-bata sebagaimana pesantren lain di Indonesia, ia juga dihadapkan pada pilihan untuk mempertahankan tradisi ataukah mengikuti tuntutan zaman. Yang dimaksud dengan tuntutan zaman di sini adalah tuntutan regulasi pemerintah tentang lembaga pendidikan Islam, tuntutan globalisasi, dan tuntutan masyarakat.

Ada dialog yang menarik saat ada pertemuan walisantri di pesantren Bata-bata dan ini bias menjadi mewakili pemetaan keinginan masyarakat terhadap pesantren Bata-bata. Saat sebagian para orang tua santri mengusulkan satu dan lain hal, tiba-tiba berdiri satu orang wali santri, seorang pria paruh baya ebrkopyah hitam, bersarung, dan berpakaian hem polos, ia mengacungkan tangan tanda bahwa ia ingin bicara, microfon pun kemudian diberikan kepadanya, saat itu ia berkata, "*Ponapa'ah bi saos se ekasokanih Kiaeh, abdinah pasrah nuruk pakon*"-apapun yang dikehendaki oleh kiai (terhadap anak saya), saya terima dengan ikhlas hati-. Sepertinya pria paruh baya tersebut mewakili tradisi lama yang ada di pesantren bahwa santri

---

[19] Kepanjangan dari Maktab Nubdatul Bayan atau yang biasa disebut sebagai Pondok Kecil.

[20] *Majlis Mushawarah Kutub al-Diniyah.*

selayaknya patuh serratus persen atas apa kehendak kiai. Melakukan apa yang diinginkan oleh kiai tanpa bertanya satu pertanyaan pun. Hal itu dilakukan dengan keyakinan bahwa apa yang dilakukan oleh kiai pastilah mempunyai maksud tertentu yang mungkin orang awam tidak paham. Sejenak setelah pria paruh baya tersebut berbicara, maka majelis menjadi hening, tak ada lagi walisantri yang berkeinginan mengajukan usul. Akan tetapi sebenarnya apa yang dilakukan oleh pria paruh baya tadi tidak mewakili kegelisahan dan harapan wali santri lainnya. Para wali santri lain terdiam karena tradisi pesantren yang membenarkan atas apa yang dinyatakan oleh pria paruh baya tersebut. Kegelisahan-kegelisahan masyarakat ini nyatanya mempengaruhi perkembangan kelembagaan dan desain kurikulum yang ada di Bata-bata.Background kebanyakan masyarakat yang berasal dari petani dan nelayan yang menginginkan kesempatan hidup yang lebih baik bagi anak-anaknya dan nama besar Bata-bata di kalangan masyarakat Madura membuat mereka memilih pesantren ini untuk memondokkan anaknya.

Di sisi lain, Bata-bata terkenal dengan ilmu nahwu dan ilmu agamanya. Ini pula yang membuat Bata-bata mendominasi perlombaan baca kitab kuning baik di tingkat lokal maupun nasional. Sebagai pesantren tradisional yang mencoba tidak sekedar survival, tapi juga ada keinginan ambisius untuk mengkonstruk pesantren agar tetap melahirkan santri yang menguasai agama sebagaimana tujuan awal dibentuk, Bata-bata tak henti-henti melakukan eksperimentasi desain kurikulum yang pas bagi lembaga-lembaga pendidikan di dalamnya.

Gambar 3.3
Seorang santri Bata-bata menghafal kitab Alfiyah
di area kuburan para Masayikh

Saat dulu lembaga-lembaga madrasah didirikan oleh Kiai Mahfudz, madrasah-madrasah tersebut adalah madrasah yang *pure* mengajarkan ilmu agama, akan tetapi lambat laut sebagaimana dinyatakan dalam rilis resmi Bata-bata akhirnya memasukkan ilmu sekuler dalam kurikulum madrasah yang ada. Perubahan itu terutama terjadi pasca Bata-bata mendaftarkan

madrasah-madrasahnya tersebut sebagai madrasah formal dan berjalan dalam kaidah intervensi pemerintah dalam lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia. Pada masa permulaan madrasah Bata-bata menjadi madrasah formal, ada dua desain kurikulum bagi madrasah di Bata-bata, yaitu madrasah A dan madrasah B. Madrasah A adalah sebutan untuk madrasah yang mengacu pada kaidah SKB 3 Menteri tentang kurikulum agama 30% dan kurikulum umum 70%. Sedangkan madrasah B adalah madrasah di pesantren Bata-bata yang tetap mengutamakan pelajarab agama dengan mebalik prsentasenya menjadi kurikulum agama 70% dan kurikulum umum 30%. Walaupun begitu secara kelembagaan mereka menyebut madrasahnya sebagai madrasah yang satu madrasah Mambaul Ulum Bata-bata yang terbagi dalam tiga jenjang madrasah, madrasah ibtidaiyah, madrasah tsnawiyah, dan madrasah Aliyah.

Pada awalnya madrasah tsanawiyah A diperuntukkan bagi calon santri yang ingin langsung menempuh jenjang selevel SMP tapi tidak memiliki ilmu agama yang memadai dan enggan untuk memulai dari level ibtidaiyah. Akhirnya mereka-mereka ini ditampung dalam sebuah jenjang madrasah tsanawiyah yang disebut tsanawiyah A. nama lain madrasah A adalah madrasah regular. Pada tahun-tahun selanjutnya ternyata peminat madrasah A ini semakin menigkat dan mengalahkan peminat madrasah keagamaan atau madrasah B yang ada di pesantren Bata-bata. Input santri yang banyak berasal dari sekolah dasar dan madrasah Ibtidaiyah di kampung-kampung menjadi alasan atas perubahan ini. Selain dua jenis madrasah tsanawiyah tersebut dalam tiga tahun terakhir berkembang pula madrasah tsanawiyah MIPA. Konsepnya madrasah tsanawiyah MIPA ini adalah madrasah tsanawiyah unggulan yang dipunyai oleh pesantren Bata-bata. Konsepnya didasarkan pada madrasah tsanawiyah regular yang ada dengan stressing pada penguasaan ilmu-ilmu kealaman dibanding jenis madrasah tsanawiyah lainnya.

Gambar 3.4
Susasana Kelas Madrasah Tsanawiyah A

Para lulusan madrasah tsanawiyah A ini disediakan salurannya berupa madrasah Aliyah A juga. Berbeda dengan madrasah Aliyah B yang diharuskan hafal seribu bait nadham-nadham *Alfiyah Ibn Mālik* maka untuk masuk madrasah Aliyah A tidak disyaratkan. Atas kebijakan ini banyak pula lulusan madrasah tsanawiyah B yang sebenarnya targetnya adalah hafal *Alfiyah Ibn Mālik* tapi tidak hafal kemudian memilih Aliyah A untuk melanjutkan studinya. Dalam kebijakan yang tidak berhubungan dengan karakteristik kurikulum yang ada, pada tahun 1990-an hingga tahun 2006 madrasah Aliyah A kemudian disebut juga sebagai madrasah Aliyah jurusan IPS sedangkan madrasah Aliyah B disebut sebagai madrasah Aliyah jurusan Bahasa. Saat peenelitian ini dilakukan, jurusan madrasah Aliyah A kemudian juga berkembang menjadi madrasah jurusan IPA sedangkan untuk madrasah Aliyah B jurusan Bahasa sudah berganti menjadi jurusan IPS sering juga disbeut sebagai madrasah Aliyah IPS B atau program khusus.

Untuk kurikulum madrasah tsanawiyah reguler, kitab-kitab dasar mendominasi pembelajran rumpun agama. Kitab-kitab tersebut seperti *'Aqidah al-Awām, Jawāhir al-Kalamiyah y*ang bermadhhab teologi Ash'ariyah Maturidiyah, *Durūs al-Akhlāq* dan *Ta'līm al-Muta'allim* sebagai pelajaran etika dasar Islam di pesantren, hadith *Arba'īn al-Nawāwi* yang memuat empat puluh dua hadith berisi etika-etika luhur dalam Islam, *Fatḥ al-Qarīb* atau *Taqrīb* dalam mata pelajaran Fikih, *Futūh al-Manān* yang dikarang oleh tim M2KD pesantren Bata-bata, *Nubdah al-Bayān* yang diinisiasi oleh Kiai Bayan dan *Kaylāniy* sebagai pembelajaran dalam bidang gramatikal Arab.

Sedangkan dalam kurikulum madrasah tsanawiyah terlihat kitab-kitab yang lebih tebal atau disebut pula sebagai kitab level menengah seperti *Husūn al-Hamidiyah* dalam bidang teologi, *Kifāyah al-atqiyā* dan *'iẓah al-Nāsi'īn* dalam bidang akhlak, *ayāt al-Ahkām* dalam bidang tafsir, *Qawā'id Asāsiyah* dalam bidang metodologi ilmu tafsir, *Bulūgh al-Nihāyah* dalam bidang hadith. *Tahrīr* dalam bidang fikih, *Matn al-Waraqāt* & *'iẓah al-qawā'id al-Fiqh* dalam bidang ushul dan qawa'id al-fiqh, *Ibn 'Aqīl* dalam bidang gramatikal Arab, dan *Asāghūjī* dalam bidang logika atau ilmu *mantiq*.

Desain kurikulum agama yang berpijak pada kitab-kitab *turath* tersebut dilengkapi dengan kurikulum umum. Kurikulum umum yang dipelajari di madrasah tsanawiyah Bata-bata adalah mata pelajaran yang diujikan saat ujian nasional. Akan tetapi ada penekanan umum pada madrasah stanawiyah MIPA. Istilah tsanawiyah MIPA ini sebagaimana dijelaskan diatas adalah madrasah tsanawiyah reguler dengan penekanan dalam bidang ilmu sains serta disaring melalui sistem seleksi kuota. Hal ini menjadikan madrasah tsanawiyah MIPA memiliki gengsi tersendiri di kalangan santri tsanawiyah di Bata-bata. Selain itu seperti tampak pada tabel I mata pelajaran agamanya sama dengan madrasah tsanwaiyah reguler.

Tabel 3.1
Kurikulum Madrasah Tsanawiyah Mambaul Ulum Bata-bata
Program Regular, MIPA, dan Khusus

Mata Pelajaran\Kelas	Regular	MIPA	Khusus
Tauhid	1. ‘Aqīdat al-‘awām 2. ‘Aqīdat al-‘awām 3. Jawāhir al-Kalāmiyah	1. ‘Aqīdat al-‘awām 2. ‘Aqīdat al-‘awām 3. Jawāhir al-Kalāmiyah	1. Husūn al-Hamidiyah 2. Husūn al-Hamidiyah 3. Husūn al-Hamidiyah
Akhlak	1. Durūs al-Akhlāq 2. Durūs al-Akhlāq 3. Ta’līm al-Muta’allim	1. Durūs al-Akhlāq 2. Durūs al-Akhlāq 3. Ta’līm al-Muta’allim	1. Kifāyah al-atqiyā’ 2. ‘iẓah al-Nāsi’īn 3. ‘iẓah al-Nāsi’īn
Tafsir	1. – 2. – 3. –	1. – 2. - 3. –	1. – 2. – 3. Ayāt al-Ahkām
Ulūm al-Tafsīr	1. – 2. – 3. –	1. – 2. – 3. –	1. – 2. Qawā’id Asāsiyah 3. –
Hadith	1. – 2. Arba’īn 3. –	1. – 2. Ibānah al-Ahkām	1. Bulūgh al-Nihāyah 2. Arba’īn 3. Arba’īn
Fikih	1. Fatḥ al-Qarīb 2. Fatḥ al-Qarīb 3. Fatḥ al-Qarīb	1. Fath al-Qarīb 2. Fath al-Qarīb 3. Fath al-Qarīb	1. Tahrīr 2. Tahrīr 3. Tahrīr
Ulum al-Fiqh	1. – 2. – 3. –	1. – 2. – 3. –	1. Matn al-Waraqāt & ‘iẓah al-qawā’id al-Fiqh 2. Ghayah al-Wuṣūl & ‘iẓah al-qawā’id al-Fiqh 3. –

Nahwu	1. Futūh al-Manān 2. ‘Imriṭiy 3. ‘Imriṭiy	1. Nubdah al-Bayān 2. Nubdah al-Bayān 3. Nubdah al-Bayān	1. Ibn ‘Aqīl 2. Ibn ‘Aqīl 3. Ibn ‘Aqīl
Ṣaraf	1. – 2. naīl al-ḍarf 3. Kaylāni	1. – 2. – 3. –	1. – 2. – 3. –
Balaghah	1. – 2. – 3. –	1. – 2. – 3. –	1. Qawā’id al-Lughah 2. Qawā’id al-Lughah 3. Jawāhir al-Maknūn
Mantiq	1. – 2. – 3. –	1. – 2. – 3. –	1. – 2. – 3. Asāghūjī
SKI	Permenag	Permenag	Permenag
Bahasa Indonesia	Permenag	Permenag	Permenag
Bahasa Inggris	Permenag	Permenag	Permenag
Matematika	Permenag	Permenag	Permenag
IPA	Permenag	IPA dirinci ke dalam mata pelajaran Fisika, Biologi, Kimia, dan Astronomi/Ilmu Falak	Permenag
IPS	Permenag	Permenag	Permenag
Seni Budaya	Permenag	Permenag	Permenag
Penjaskes	Permenag	Permenag	Permenag
Imla’	Buku Khat	-	-
BMK	Nubdah al-Bayān	Nubdah al-Bayān	-

Sedangkan desain konsep madrasah Aliyah adalah sebagai kelanjutan dari madrasah tsanawiyah. Kitab-kitab yang dipelajari pun meningkat. Pada kelas reguler, pelajaran kitab-kitab dasar pada saat tsanawiyah diteruskan dengan kitab-kitab menengah. Sedangkan bagi kelas Aliyah program khusus lebih banyak penekanan pada kajian ilmu agama setingkat dengan mata kuliah para mahasiswa ushuluddin di perguruan tinggi Islam di Indonesia. Hanya yang membedakannya dengan perguruan tinggi Islam tersebut adalah fokus kajian di madrasah Aliyah Bata-bata yang terfokus pada kajian satu kitab (*kitab centered*) sedang di bangku strata satu menghimppun dari banyak referensi. Kelemahan dari sistem satu kitab ini adalah efektitas pembelajarannya, akan tetapi kelebihannya adalah terletak pada detail-detail penguasaan kitab yang sedemikian baik. Begitu juga dalam kurikulum perkuliahan kelas-kelas agama di perguuan tinggi Islam, kelebihannya adalah mereka bebas membaca banyak kitab dan buku dan menggunakannya sebagai referensi perkuliahan. Akan tetapi faktor budaya yang lemah dan sistem perkuliahan yang banyak bertumpu pada *class oriented* pada kebanyakan kampus Islam membuat banyak mahasiswa kampus agama Islam akhirnya banyak yang lemah pula dalam penguasaan materi-materi agama.

Pesantren Bata-bata sebagai pesantren yang bersikukuh sebagai pesantren *salafiyah* adalah pesantren yang tetap mempertahankan dominasi kurikulum agama. Hal itu sebagaimana dinyatakan oleh salah satu dewan A'wan Bata-bata adalah pesantren yang berupaya mencetak santri yang *tafaqquh fi al-dīn* karena itu penguasaan terhadap literatur kitab kuning dan perangkatnya adalah suatu keharusan. Hal itu juga tercermin pada dogma yang diberikan oleh sang pendiri pesantren, Kiai abdul Madjid yang menyatakan:

> "Ilmu nahwu adalah pakaian bagi seorang pemuda # dan ilmu fikih adalah perhiasannya,# barang siapa yang tidak mengenakannya, # tidak ada bedanya dengan sapi. Ilmu balaghah adalah keindahan bagi seorang pemuda, # dan ilmu mantiq ibarat sulaman pada pakaiannya,# barang siapa yang tidak memilikinya # layaknya ia seekor keledai"

Uniknya, di pesantren Bata-bata, kesemua kelembagaan madrasah tersebut berada dalam naungan Mapenda kemenag sebagai madrasah formal, tidak ada satupun yang masuk dalam kategori Madrasah Aliyah Program Keagamaan atau pun madrasah Aliyah jurusan keagamaan yang pernah digaungkan oleh Munawir Zadjali dan tidak pula masuk dalam madrasah diniyah formal yang payung hukumnya berada dibawah PMA tahun 2014 dan masuk dalam direktorat madrasah diniyah dan pondok pesantren. Akan tetapi sebagai pengecualian ada lembaga pendidikan yang masuk dalam supervsisi PD Pontren yaitu madrasah diniyah takmiliyah yang diadakan setiap sore di pesantren Bata-bata. Keberadaan madrasah diniyah takmiliyah ini sebenarnya lebih dikhususkan kepada santri *kalong* atau masyarakat sekitar pesantren walaupun sebagian santri madrasah tsanawiyah A ada yang mengikuti kelas madrasah diniyah takmiliyah.

Tabel 3.2
Kurikulum Madrasah Aliyah Mambaul Ulum Bata-bata
Jurusan IPS A, IPA A, dan IPS B (Khusus)

Mata Pelajaran\Kelas	IPS A (Reguler)	IPA A (Reguler)	IPS B (Khusus)
Nahwu	1. Ibn ‘Aqīl 2. Ibn ‘Aqīl 3. Ibn ‘Aqīl	1. Ibn ‘Aqīl 2. Ibn ‘Aqīl 3. Ibn ‘Aqīl	1. Ibn ‘Aqīl 2. – 3. –
Ṣaraf	1. Naẓm al-Maqṣūd 2. Naẓm al-Maqṣūd 3. –	1. Naẓm al-Maqṣūd 2. Naẓm al-Maqṣūd 3. –	1. – 2. – 3. –
Balaghah	1. – 2. Qawā’id al-lughah 3. Qawā’id al-lughah	1. – 2. Qawā’id al-lughah 3. Qawā’id al-lughah	1. Jawāhir al-Maknūn 2. Jawāhir al-Maknūn 3. Jawāhir al-Maknūn
Fikih	1. Fatḥ al-Qarīb 2. Fatḥ al-Qarīb 3. Fatḥ al-Qarīb	1. Fatḥ al-Qarīb 2. Fatḥ al-Qarīb 3. Fatḥ al-Qarīb	1. Raḥmah al-Ummah 2. Raḥmah al-Ummah 3. Raḥmah al-Ummah
Fiqh Nawāzil	-	-	1. Subul al-Istifād min al-Nawāzil 2. Subul al-Istifād min al-Nawāzil 3. Subul al-Istifād min al-Nawāzil
Qadhayā Mu’aṣirah	-	-	1. – 2. Qaẓāyā Mu’aṣirah 3. Qaẓāyā Mu’aṣirah
Qawa’id al-Fiqh	1. Al-Sullam 2. Al-Sullam 3. Al-Sullam	1. Al-Sullam 2. – 3. -	1. Qawaid Fiqhiyah 2. Qawaid Fiqhiyah 3. Qawaid Fiqhiyah
Uṣul al-Fiqh	1. Al-Sullam 2. Al-Sullam 3. Al-Sullam	1. Al-Sullam 2. Al-Sullam 3. Al-Sullam	1. Uṣūl al-Fiqh ‘Abd al-Wahhāb Khalāf 2. Uṣūl al-Fiqh ‘Abd al-Wahhāb Khalāf

			3. Uṣūl al-Fiiqh ‘Abd al-Wahhāb Khalāf
Hikmat al-Tashri’	-	-	1. Hikmah al-Tashrī’ wa Falsafatuh 2. Hikmah al-Tashrī’ wa Falsafatuh 3. Hikmah al-Tashrī’ wa Falsafatuh
Farā’iḍ	1. Khalāṣah al-Kalām 2. Khalāṣah al-Kalām 3. Khalāṣah al-Kalām	1. Khalāṣah al-Kalām 2. Khalāṣah al-Kalām 3. Khalāṣah al-Kalām	-
Tafsir	1. Rawa’i’ al-Bayān 2. Rawa’i’ al-Bayān 3. Rawa’i’ al-Bayān	1. Rawa’i’ al-Bayān 2. Rawa’i’ al-Bayān 3. Rawa’i’ al-Bayān	1. Rawa’i’ al-Bayān 2 2. Rawa’i’ al-Bayān 2 3. Rawa’i’ al-Bayān 2
Manāhij al-Tafsīr	-	-	1. Ḍiyā’ al-Tafsīr 2. Ḍiyā’ al-Tafsīr 3. Tafsīr Mawḍū’iy
Ulūm al-Qur’ān	1. Qawā’id al-Asasiyah fi Ulūm al-Qur’an 2. Qawā’id al-Asasiyah fi Ulūm al-Qur’an 3. Qawā’id al-Asasiyah fi Ulūm al-Qur’an	1. Qawā’id al-Asasiyah fi Ulūm al-Qur’an 2. Qawā’id al-Asasiyah fi Ulūm al-Qur’an 3. Qawā’id al-Asasiyah fi Ulūm al-Qur’an	-
Hadith	1. Ibānah al-Ahkām 2. Ibānah al-Ahkām 3. Ibānah al-Ahkām	1. Ibānah al-Ahkām 2. Ibānah al-Ahkām 3. Ibānah al-Ahkām	1. Ibānah al-Ahkām 4 2. Ibānah al-Ahkām 4 3. Ibānah al-Ahkām 4
Muṣṭalaḥ al-hadīth	1. Al-Qawā’id al-Asāsiyah 2. Al-Qawā’id al-Asāsiyah 3. Al-Qawā’id al-Asāsiyah	1. Al-Qawā’id al-Asāsiyah 2. – 3. –	1. Taysīr Muṣṭalah al-Hadīth 2. Taysīr Muṣṭalah al-Hadīth 3. Taysīr Muṣṭalah al-Hadīth
Tarikh/SPI	1. Durūs al-Tarīkh 2. – 3. Durūs al-Tarikh	1. Durūs al-Tarīkh 2. – 3. Durūs al-Tarikh	1. Al-Tarikh al-‘alam al-Islamiy 2. Al-Tarikh al-‘alam al-Islamiy 3. Al-Tarikh al-‘alam al-Islamiy
Tauhid/Teologi	1. Kifāyah al-‘Awām	1. Kifāyah al-‘Awām	-

	2. Kifāyah al-‘Awām 3. Kifāyah al-‘Awām	2. Kifāyah al-‘Awām 3. Kifāyah al-‘Awām	
Akhlak	1. Ta’līm al-Muta’allim 2. Ta’līm al-Muta’allim 3. Kifah al-Adhkiyā’	1. Ta’līm al-Muta’allim 2. Ta’līm al-Muta’allim 3. Kifah al-Adhkiyā’	1. Kifāyah al-Adhkiyā’ 2. Kifāyah al-Adhkiyā’ 3. Kifāyah al-Adhkiyā’
Mantiq	-	-	
Falak	-	-	
Bahasa Indonesia	1. Buku Bahasa 2. Buku Bahasa 3. Buku Bahasa	1. Buku Bahasa 2. Buku Bahasa 3. Buku Bahasa	-
Bahasa Inggris	1. Bahasa Inggris 2. Bahasa Inggris 3. Bahasa Inggris	1. Bahasa Inggris 2. Bahasa Inggris 3. Bahasa Inggris	1. Bahasa Inggris 2. Bahasa Inggris 3. Bahasa Inggris
Ekonomi	1. Ekonomi 2. Ekonomi 3. Ekonomi	-	1. Ekonomi 2. Ekonomi 3. Ekonomi
Fisika	-	Buku Fisika	-
TIK	-	Buku TIK	-
Sosiologi	Buku Sosiologi	-	-
Geografi	-		-
Prakom	Nubdah al-Bayān	Nubdah al-Bayān	-

Sebagai pesantren besar yang menjadi rujukan banyak pesantren di Jawa Timur dan Indonesia, pesantren Bata-bata semenjak awal melakukan pengiriman guru tugas ke pesantren-pesantren kecil dan madrasah-madrasah yang mayoritas berada di pedesaan. Program ini biasa disebut sebagai *tugasan* atau pengiriman guru tugas. Dan semenjak kepulangan Ra Hasan, putra tertua Kiai Hamid, dari pesantren Langitan, maka dibentuklah lembaga khusus yang menangani hal ini yang disebut sebagai Dewan Taudzifiyah. Hingga saat ini penerima manfaat ini mayoritas berasal dari empat kabupaten di Madura, daerah tapal kuda Jawa Timur, dan beberapa daerah di Jawa Tengah, Jawa Barat, Sumatera, dan Kalimantan. Setiap tahun Bata-bata mengirim tidak kurang dari 200 orang ke instansi-instansi tersebut. Masa mengabdi para guru tugas tersebut adalah satu tahun. Mereka mengabdi tanpa dibayar dan dianggap sebagai wakil pesantren di daerah penugasan.

Pesantren Bata-bata sebagaimana kebanyakan pesantren *salafiyah* lain, sebagaimana dinyatakan oleh *Ra* Tohir dalam sebuah perbincangan dengan peneliti di kantor pesantren Bata-bata menyatakan bahwa madrasah di Bata-bata adalah sub-sistem dari pesantren keseluruhan. Ia tidak terpisah dan bukan satu-satunya sistem pendidikan yang ada di pesantren Bata-bata.[21] Selain madrasah yang memiliki sistem kelas, Bata-bata juga mengadakan pengajian di lingkungan asrama santri. Pengajian pokoknya adalah pengajian ba'da dhuhur, menjelang magrib, dan setelah magrib. Ketiga bentuk pengajian ini menurut *Ra* Tohir adalah pengajian yang sudah ada sejak masa pendiri Bata-bata, Kiai Abdul Madjid. Pengajian ba'da dhuhur adalah pengajian kitab *Sullam al-Taufīq*, *Safīnah al-najā*, dan *Bidāyat al-Hidayah*. Pengajian kitab menjelang magrib adalah pengajian tafsir *Jalālayn*. Sedangkan pengajian ba'da magrib adalah pengajian *Jurumiyah*, *Kaylani*, dan dua kitab fikih dan tashawuf tingkat menengah yang berganti setiap khatam. Saat penelitian ini dilakukan, kitab yang dikaji setelah *Jurumiyah* dan *Kaylani* adalah *Irshād al-Mu'minīn* dan *al-Iqnā'*.

Selain pengajian-pengajian tersebut, terdapat banyak kajian kitab yang diadakan oleh santri-santri senior di pesantren Bata-bata dan terkoordinasi dengan pengurus pondok yang mendata dan memonitoring kegiatan-kegaitan tersebut. Saat penelitian ini dilakukan setidaknya terdapat 19 kajian kitab yang tersebar di pondok santri-santri senior, di perpustakaan pesantren, di kantor madrasah, dan lain sebagainya. Secara keseluruhan berikut adalah pengajian non-madrasah yang ada di pesantren Bata-bata

[21]Perbincangan pribadi di kantor pesantren Bata-bata pada pada 5 Mei 2009, 8 Agustus 2015 di *ndalem*, dan beberapa kesempatan lain di sekitar pesantren, ia mengemukakan hal yang intinya sama.

Tabel 3.3
Jadwal Kajian Kitab Kuning Non-Madrasah
Pondok Pesantren Mambaul Ulum Bata-bata

No	Pengajar	Kitab	Waktu	Tempat	Ket
	RH. Moh. Tohir Zain	تفسير الجلالين	Setelah ‘Ashar	Mushalla	Kajian Umum
	RH. Moh. Tohir Zain	ألفية ابن مالك	Setelah Maghrib	Kediaman RH. Moh. Tohir Zain	Kajian Khusus
	Hamiduddin	➢ الجرومية ➢ كيلاني ➢ ارشاد المؤمني ➢ الا قناء	Setelah Maghrib	Mushalla	Kajian Umum
	Ahmad Khusairi	➢ سفينة النجا ➢ سلم التَوفيق ➢ مراقي العبوديَة	Setelah Dzuhur	Mushalla	
	Ach. Qusyairi	رياض البديعة	Setelah Jam Belajar	Kantor M I	
	Asroruddin	تعليم المتعلم	Tiap Pagi (hari aktif)	Kantor M I	
	Zainullah	منهاج القويم	Tiap Malam Liburan & Tiap Pagi Liburan	Blok B	
	Badruttamam	كفاية الأتقياء	Tiap Malam Liburan	Blok R	
	Fuadi	مختار الاحاديث	Tiap Pagi (Selain Hari Libur)	Blok R	
	Ainul Makin	فتح المعين		Blok B	

	Syahin Jalal	ابانة الاحكام جز 2		Blok J	
	Abdullah	لكواكب الدرية	Malam ahad & Kamis (Ba'dah Magrib)	Blok H	
	Ghazali Afandi	نهاية الزين	Tiap Pagi (hari aktif)	Kantor M II	
	Moh. Mujib	ايّها الولد		Billiggual	
	Syaifuddin	نصائح العباد		LPBA	
	Imam Syafi'i	نصائح العباد 2		LPBA	
	Ahmad Khusairi	تفسير ايات الاحكام	Setelah Maghrib	Blok H	
	Aliman	ألفية ابن مالك	Setelah Maghrib Tiap Malam Liburan	Blok R	
	Habibullah	فرائض	Setelah Jam Belajar	Kantor M II	
	Asroruddin	فتح الجواد	Setelah Isya'	Fiki's	
	Ahmadi Al-Qorni	مختصر احياء علوم الدين	Setelah Magrib	Kantor M I	
	Fahrurrosi	-	Tiap Pagi	Depan Perpus	

Secara umum kegiatan santri Bata-bata dimulai semenjak azan subuh dikumandangkan pada kisaran jam 4 pagi. Para santri berbondong-bondong menuju langgar setelah mengambil wudhu di *jeding* umum pesantren, sungai, maupu *jeding* congkop. Bagi mereka yang tidak kebagian tempat akan melakukan solat berjamaah yang dipimpin oleh sesame santri di cungkup. Selesai salat subuh sebagian santri menyetor bacaan al-Qur'an atau yang biasa disebut sebagai sorogan kepada para pembaca al-Qur'an yang ditugaskan pesantren. Sebagian lainnya kembali ke asrama masing-masing membaca al-Qur'an sendiri-sendiri dan tidak jarang yang pergi ke cungkup untuk membaca al-Qur'an berkirim doa kepada para Nabi, para kiai, kdua orang tua, dan umat Islam secara keseluruhan. Sekitar jam enam pagi, biasanya para santri ditugaskan untuk membersihkan asrama sesuai jadwal kebersihannya. Jam setengah tujuh, sebagian santri mengaji di berbagai tempat yang digelar pengajian-pengajian kitab kuning oleh para ustadz atau santri senior.

Setelah mandi di pemandian umum pesantren yang ada di sebelah timur dan sebelah selatan pesantren, para santri akan pergi ke madrasah dengan berpakaian bebas.[22] Menjelang jam satu siang, saat jam madrasah usai, para santri kembali ke asrama masing-masing. Tidak sedikit dari mereka yang memasak sendiri namun melihat pertumbuhan took makanan di sekitar pesantren, sebagian santri langsung membeli makanan jadi. Selesai makan mereka akan istirahat siang, mandi, dan salat duhur di langgar atau di cungkup.

Pengajian *Sullam* dan *Safinah* dimulai jam setengah tiga siang hingga jam setengah empat siang. Setelah itu para santri dapat bersantai sejenak di bilik-bilik mereka. Jam lima sore, para santri yang didominasi oleh santri Aliyah mengaji kitab Jalayn kepada kiai Hamid atau Ra Tohir. Selesai pengajian kitab Tafsir Jalalayn, para santri bersiap melakukan salat maghrib berjamaah. Bagi para santri junior biasanya akan dilanjutkan dengan mengaji kitab nahwu atau al-Qur'an di bilik masing-masing. Jam setengah delapan para santri pergi lagi ke langgar untuk mengaji Jurumiyah dan Kaylani. Stelah itu dilanjutkan pengajian kitab fikih dan tasawuf. Untuk dua kitab terakhir ini biasanya diikuti oleh mayoritas santri senior. Sedang santri yang lebih junior hanya mengikuti kajian kitab Jurumiyah dan Kaylani. Selesai mengaji pada jam setengah Sembilan malam para santri beranjak ke asrama masing-masing untuk belajar selama satu jam. Hal yang dipelajari bias bermacam-macam, tapi umumnya adalah pelajaran yang akan dipelajari esok hari. Selesai jam belajar para santri dapat berisirahat. Tidak sedikit dari para santri yang melanjutkan dengan acara memasak bersama dengan teman-teman biliknya. Itulah kegiatan para santri Bata-bata dalam sehari penuh.

---

[22]Di pesantren Bata-bata para santri dibebaskan untuk memakai pakaian apa saja untuk pergi ke madrasah. Tidak ada seragm khusus bagi mereka. Kecuali para santri SMK Bata-bata yang diwajibkan memakai seragam.

B. Pesantren Langitan, Tuban

1. Pertalian Darah dan Kepengasuhan Pesantren Langitan

Langitan memiliki sejarah panjang di Indonesia. Dimulai dari sebuah surau kecil yang didirikan oleh Kiai Muhammad Nur pada tahun 1852, Langitan terus berkembang menjadi pesantren yang diperhitungkan. Para murid kiai Nur yang awal mulanya datang dari handai taulan dan para tetangga desa, akhirnya meluas hingga ke pelosok Jawa dan Madura.

Tentang keberadaan pesantren pada era Kiai Nur, tidak terdapat data tertulis sejak kapan para santri mulai menginap dan mendirikan bilik di samping surau kecil tersebut. Yang jelas salah satu murid tersohor Kiai Nur, yaitu Muhammad Kholil Bangkalan[23] tercatat pernah nyantri di tempat ini pada masa mudanya. Satu hal yang membuktikan bahwa pada masa Muhammad Kholil Bangkalan masih muda, pesantren Langitan sudah dikenal di tanah Madura.

Perihal kata langitan sendiri disebutkan bahwa nama itu berasal dari bahasa Jawa *plangitan*, dari dua kata *plang* (papan nama) dan *wetan* (timur). Konon dahulu kala, terdapat dua buah *plang* di daerah Widang Tuban; *plang wetan* dan *plang kulon*. *Nah*, tempat dahulu kala *Mbah* Nur (panggilan Kiai Muhammad Nur) mendirikan pondok pesantren adalah di dekat *plang wetan* tersebut. Kata *plang wetan* digunakan untuk menyebut keberadaan dan posisi pesantren Langitan. Lama-kelamaan, kata *plang wetan* berubah menjadi *plang etan*, lalu berubah menjadi *plangitan*, dan akhirnya berubah menjadi langitan.[24]

Tidak ada yang menyebutkan kitab apa saja yang dikaji pada masa *Mbah* Nur. Namun jika merujuk pada tradisi pesantren *salafiyah* lain dan tradisi pesantren Langitan sesudah masa kepemimpinan *Mbah* Nur besar kemungkinan apa yang diajarkannya adalah sama atau mirip dengan yang diajarkan pesantren Langitan saat ini yaitu kitab-kitab teologi Ash'ariyah dan Mathuridiyah, tasawuf al-Ghazali, fiqih Shafi'iyah, dan tentu saja gramatikal Bahasa Arab. Apalagi sang santri, Kholil Bangkalan akhirnya menjadi tokoh Islam di Indonesia yang dikenal sebagai orang yang sangat menguasai ilmu gramatikal Bahasa Arab dan pula pesantren Langitan hingga hari ini masih terkenal dengan penguasaan gramatikal Arab-nya. Kiai Nur, jika dihitung sejak berdirinya surau Langitan pada tahun 1852 hingga tahun wafatnya Kiai Nur pada tahun 1870, ia telah mengasuh pesantren Langitan selama 18 tahun dan menjadi peletak penting dalam kebeeradaan Langitan.

Sang putra kedua dari sembilan putra-putri Kiai Nur, yaitu Kiai Ahmad Soleh kemudian meneruskan kepengasuhan pesantren Langitan.[25]

---

[23] Kiai Muhammad Kholil Bangkalan adalah tokoh dibalik layar dari lahirnya organisasi keagamaan terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama' yang dibidani kelahirannya oleh Kiai Hasyim Asy'ari pada 1926.

[24]Kata plangitan terdapat dalam sebuah cap dalam huruf Arab Melayu (pegon) dalam Kitab Fatḥ al-Mu'īn yang ditulis tangan oleh Kiai Ahmad Soleh pada 29 Rabi'ul Akhir 1297 (9 April 1880). http://langitan.net/?page_id=76 diakses tanggal 24 Maret 2016

[25]Tidak ada data pasti kemana delapan orang anak-anak Mbah Nur. Apakah meninggal muda atau hijrah ke tempat lain. Satu-satunya kuburan putra *Mbah* Nur yang

Mbah Soleh, demikian para santri Langitan memanggilnya, dikenal sebagai kiai yang alim[26] dan tawadhu' (rendah hati). Selain mengaji ke ayahnya sendiri, ia juga sempat *nyantri* di pondok pesantren Sidoresmo Surabaya yang saat itu diasuh oleh seorang haji bernama Abdul Qadir sebelum ia melanjutkan studinya ke kota Mekkah dan berguru kepada guru-guru ahlussunnah yang saat itu masih mengajar di Masjidil Haram.[27] Pada masa *Mbah* Soleh ini *lah* pesantren Langitan berkembang pesat, para santri terus berdatangan dan tempat tinggal santri juga terus dibangun walau dalam arti yang sangat sederhana.

Para ulama terkemuka di Indonesia pada masa peralihan kemerdekaan Indonesia tercatat pernah nyantri ke *Mbah* Soleh, di antaranya adalah Kiai Hasyim Asy'ari pesantren Tebuireng, Kiai Wahab Hasbullah pesantren Tambakberas, Kiai Syamsul Arifin pesantren *Salafiyah* Situbondo, Kiai Shidiq ayah mantan ketua Rais Am NU Kiai Ahmad Sidiq, Kiai Khosin, menantu *Mbah* Soleh yang kelak akan meneruskan kepemimpinan Langitan, Kiai Hasyim Padangan Bojonegoro, Kiai Umar Dahlan pesantren Sarang Rembang, dan sejumlah kiai lain. *Mbah* Soleh tercatat memegang kepemimpinan pesantren Langitan cukup lama yaitu selama 32 tahun. Pada tahun 1902, *Mbah* Soleh meninggal dunia dan dimakamkan di pemakaman pesantren Langitan.

Setelah *Mbah* Soleh meninggal, sang menantu yaitu Muhammad Khozin didapuk oleh keluarga menjadi pengasuh pesantren Langitan selanjutnya. Kiai Muhammad Khozin adalah putra dari Kiai Sihabuddin Rengel Tuban, seorang kiai dari sebuah pesantren kecil di Tuban. Beliau tercatat sebagai santri *Mbah* Soleh sebelum *nyantri* ke pesantren Kademangan Bangkalan yang diasuh oleh Kiai Kholil Bangkalan.[28] Ia kemudian dijodohkan oleh *Mbah* Soleh dengan sang putri bernama Shofiyah pada tahun 1894. Setelah menikah dengan Shofiyah, Kiai Khozin aktif membantu *Mbah* Soleh dalam mengajar di pesantren Langitan. Akan tetapi walau ia sudah menjadi menantu bukan berarti pengembaraan keilmuannya berhenti, pada tahun 1904, dua tahun setelah wafatnya *Mbah* Soleh, ia berangkat haji dan mengaji kepada para shaikh di kota Mekkah, di antaranya yang tercatat di dalam sejarah pesantren Langitan adalah pertermuannya dengan Shaikh Mahfudz Termas. Tidak ada catatan resmi berapa lama Kiai Khozin tinggal di kota Mekkah, akan tetapi melihat dari statusnya sebagai pimpinan baru pesantren Langitan dan

---

berada di pesarean para kiai pesantren Langitan selain *Mbah* Soleh adalah Abdul Mannan. *Mbah* Nur sendiri tidak dikuburkan di pesarean para kiai Langitan melainkan dikuburkan di komplek pesarean sunan Bejagung Tuban.

[26]Istilah alim di dunia pesantren biasanya disandingkan dengan sikap rendah hati atau yang dikenal dengan istilah tawadhu' atau wara'.

[27]Pada masa sebelum berdirinya kerajaan Saudi Arabia pada tahun 1932, masjidil haramadalah pusat halaqah-halaqah ulama Ahlussunnah. Beberapa ulama dari Indonesia tercatat juga menjadi shaikh di sana. Wawancara dengan Fathul Khobir, santri Muhammad Al-Maliki Mekkah dan Muhammad Al-Yamani Mekkah pada 23 Maret 2016

[28] Mantan santri Langitan. Kiai Kholil Bangkalan sendiri sering disbeut oleh kalangan pesantren sebagai Syaikhona Muhammad Kholil yang berarti guru kita semua.

umumnya jamaah haji tinggal di Mekkah ketika itu, maka bisa diperkirakan bahwa Kiai Khozin tinggal di Mekkah sekitar satu semester atau maksimal satu tahun.

Sekembalinya dari Mekkah, desa Widang Tuban dilanda banjir yang diakibatkan oleh meluapnya Sungai Bengawan Solo. Kerusakan parah menimpa pesantren Langitan. Erosi yang terjadi pada sungai Bengawan Solo mengancam asrama pesantren Langitan yang berdiri di sisi utara dekat bibir sungai. Atas dasar itu lah kemudian Kiai Khozin memindahkan letak pesantren Langitan lebih ke arah utara lagi di posisi pesantren saat ini agar dapat menghindari hal serupa di kemudian hari.[29] Perluasan pesantren dan pembangunan pemondokan santri juga dilakukan pada masa itu. Sisa peninggalan Kiai Khozin tersebut sekarang dikenal dengan Pondok *Lor*, Pondok *Wetan*, dan Pondok *Kulon*. Sedangkan Pondok *Kidul* tidak ada, besar kemungkinan bahwa pondok kidul adalah asrama pesantren lama di sisi selatan yang diterjang banjir. Setelah mengasuh selama Sembilan belas tahun Kiai Khozin wafat pada tahun 1921.

Gambar 3.5

Tanda Larangan Santri Berenang di Bengawan Solo

Sebagai pengganti Kiai Khozin adalah Kiai Abdul Hadi Zahid, sang menantu, putra sulung Kiai Zahid Kauman, Kedungpring, Lamongan[30] dan

[29]Saat ini di sisi selatan pesantren Langitan akan terlihat dam beton yang membatasi agar air tidak meluap hingga ke arah pesantren.

[30]Putra Kiai Zahid dengan sang istri Nyai Alimah berjumlah 10 orang. Mereka adalah Abdul Hadi, Mutmainnah, Tashrifah, Zainab, Muhammad Rafi'i (ayah Abdullah Faqih, pengasuh pesantren Langitan di kemudian hari), Musrifah, Aisyah, Musta'inah, Ahmad Marzuqi (pengasuh pesantren Langitan selanjutnya), Hindun, dan Maryam. Pesantren Kauman Kedungpring sendiri adalah sebuah pesantren kecil dengan sekitar 500 orang santri saat ini. Pesantren ini didirikan Kiai Muchsin, adik ipar Kiai Zahid dengan Kiai

suami dari putri Kiai Khozin yang bernama Juwairiyah. Ia diangkat menjadi pengasuh pada umur 35 tahun. Setelah delapan tahun mengasuh, tepatnya pada tahun 1949, ia mendirikan madrasah Al-Falahiyah sebagai lembaga pendidikan klasikal di pesantren Langitan. Lembaga ini melengkapi sistem non-klasikal yang sudah ada semenjak awal berdirinya pesantren.

Selain mendirikan madrasah, *Mbah* Hadi, demikian ia dipanggil, menginisiasi sebuah halaqah pembahasan masalah-masalah keagamaan. Pada masa itu pembahasan masalah *waqi'iy* (masalah-masalah yang terjadi) dan *idhafiy* (masalah-masalah dalam pengandaian atau tidak atau belum benar-benar terjadi) mulai dilakukan dengan mengadakan bahsul masail di kalangan para santri. Selain kedua hal itu, wadah bagi para pelantun seni baca al-Qur'an dan penghafal al-Qur'an juga terbentuk pada masa *Mbah* Hadi yaitu *Jam'iyah al-Qurrā' wa al-Ḥuffaẓ* serta wadah bagi penyuka *mukhaṭabah* atau pidato melalui *Jam'iyah al-Muballighīn*.[31] Mbah Hadi dibantu oleh adiknya yaitu Mbah Marzuqi Zahid di pesantren Langitan. Jika mbah Hadi lebih banyak berperan dalam pengajian-pengajian di musholla pesantren Langitan maka Mbah Marzuqi lebih banyak berperan dalam pembelajaran di madrasah al-Falahiyah Langitan dan menjadi kepala madrasah di tempat yang sama. Ia meninggal pada tahun 1971.

Kepengasuhan pesantren Langitan kemudian dilanjutkan oleh kiai Marzuqi Zahid. Ia selain mengasuh pesantren Langitan juga sempat terlibat aktif dalam urusan sosial politik melalui Partai NU dan sempat menjadi anggota DPRD Tuban mewakili Partai NU. Saat itu sang keponakan Abdullah Faqih yang ikut *Mbah* Hadi karena sang ibu, Khadijah dinikahi oleh *Mbah* Hadi setelah kematian ayah Abdullah Faqih, ikut membantu Kiai Marzuqi dalam mengasuh pesantren Langitan. Bersama sang keponakan ini lah kiai Marzuqi mengasuh pesantren Langitan hingga wafatnya pada tahun 2000. Pada prakteknya, terutama menjelang dan sesudah reformasi, Kiai Abdullah Faqih lah yang sering banyak tampil ke masyarakat mewakili pesantren Langitan. Kedekatannya dengan Ketua PBNU, Abdurrahman Wahid saat itu juga mengangkat pamor Kiai Abdullah faqih sebagai kiai *khos*[32] di mata masyarakat luas. Sementara kiai Marzuqi lebih dikenal oleh masyarakat santri karena tidak terlalu dikenal media. Akan tetapi sejatinya pimpinan pesantren Langitan

---

Zahid sendiri. Generasi berikutnya pesantren ini diasuh oleh Ridhwan Muchsin setelah Abdul Hadi Zahid dan Marzuqi Zahid ditarik ke pesantren Langitan. Sempat fakum beberapa tahun setelah wafatnya Kiai Ridhwan Muchsin, saat ini pesantren yang bernama Hidayatul Akbar ini diasuh oleh Kiai Muhammad Husnul Yaqin putra tertua Kiai Ridhwan. Kiai M. Husnul Yaqin sendiri dibantu oleh adiknya Muhammad Rifa'i dan Muhammad. Data Pesantren di Lamongan, data sejarah pesantren Langitan dan wawancara dengan Muhammad, cucu Kiai Muhcsin pesantren Kauman Kedungpring Lamongan dan alumni pesantren Langitan pada 24 Maret 2016.

[31]Hingga saat ini Jam'iyah Muballighin masih eksis dengan kegiatannya yang diadakan setiap hari selasa malam.

[32] sebutan Gus Dur untuk Kiai Abdullah Faqih dan sejumlah kiai lainnya.

hingga tahun 2000 adalah kiai Marzuqi sedangkan Kiai Abdullah Faqih lebih bertindak sebagai wakil pengasuh.

Setelah meninggalnya *Mbah* Marzuqi pada tahun 2000 kepemimpinan Langitan dilanjutkan Kiai Abdullah Faqih. Kedekatan Kiai Abdullah Faqih dengan para pejabat yang berasal dari unsur NU seperti yang diutarakan di atas membuat Kiai Abdullah Faqih banyak disorot media. Kiai Abdullah Faqih disebut-sebut sebagai orang di balik layar majunya Gus Dur sebagai presiden. Ia bersama para kiai *khos* lainnya di kemudian hari juga menjadi penasehat spiritual bagi Gus Dur setelah ia terpilih menjadi presiden. Kepemimpinan Kiai Abdullah Faqih di Langitan berlangsung sekitar 12 tahun, pada tahun 2012 sang kiai *khos* meninggal dan dimakamkan di komplek pemakaman Kiai Langitan.

Setelah Kiai Abdullah Faqih meninggal, sang putra yang bernama Ubaidillah Faqih atau yang biasa disapa dengan Gus Ubed menggantikan kepemimpinan sang ayah di Langitan. Ia dibantu oleh dewan masayikh pesantren Langitan yang beranggotakan Abdullah Munif Marzuqi, Muhammad Ali Marzuqi, Muhammad Faqih, Abdullah Habib Faqih, Abdurrahman Faqih, dan Ma'shoem Faqih.

Gambar 3.6
Ndalem (Rumah) Kiai Abdullah Faqih

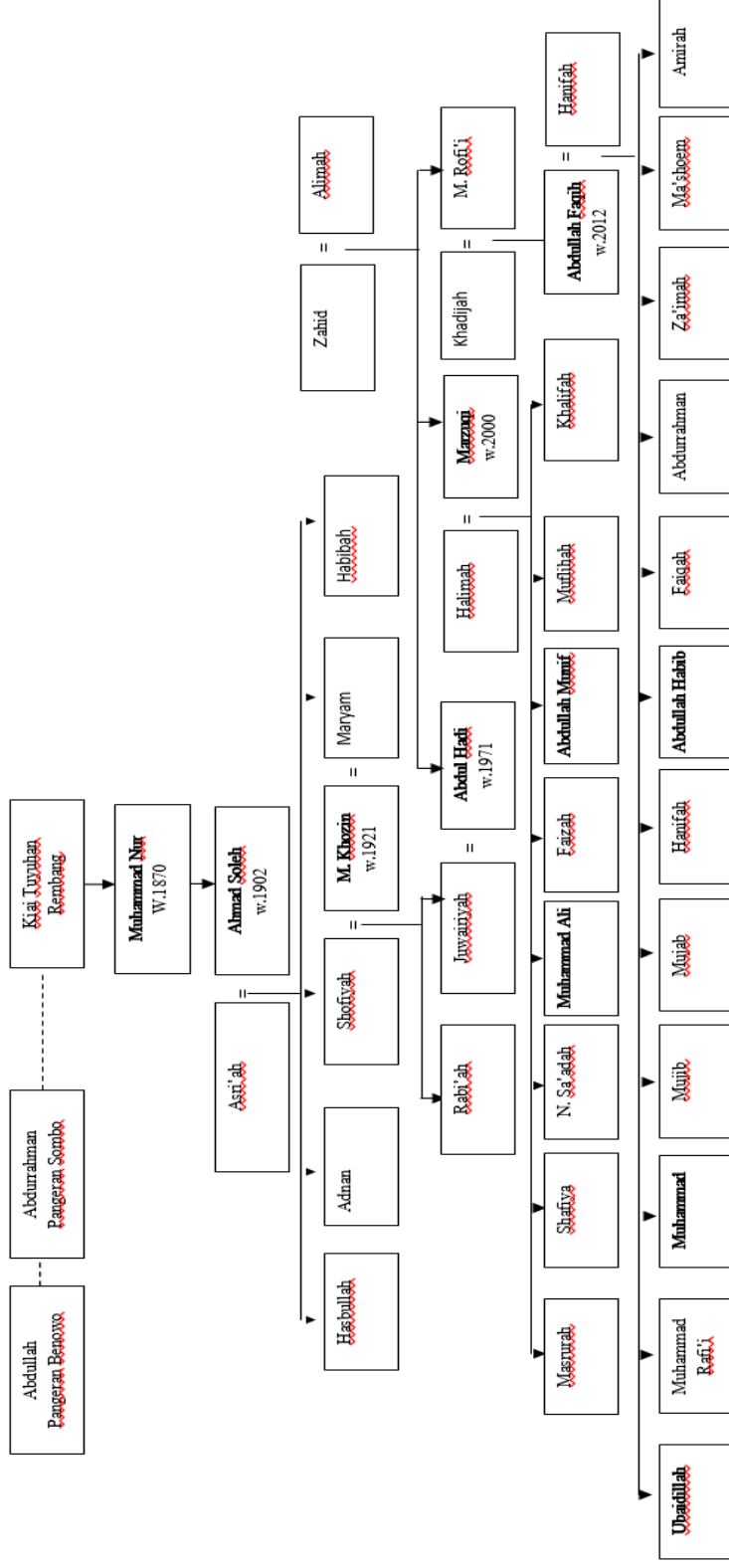
Kepengasuhan di pesantren Langitan banyak dilakukan dengan cara pertalian darah dan sudah terjadi sejak generasi ketiga kepengasuhan pesantren Langitan. *Mbah* Khozin, pengasuh ketiga Langitan misalnya adalah menantu *Mbah* Soleh. *Mbah* Hadi, pengasuh keempat Langitan adalah menantu *Mbah* Khozin. *Mbah* Marzuqi saudara *mbah* Hadi kemudian melanjutkan kepengasuhan Langitan setelah sebelumnya bersama sang kakak juga *mondok* di pesantren Langitan dan membantu mengurus pesantren. Kiai Abdullah Faqih adalah penerus dari *mbah* Marzuqi, ia kemenakan *mbah* Marzuqi, putera *sambung Mbah* Hadi karena semenjak berumur tujuh tahun diasuh oleh *mbah*

Hadi yang tidak mempunyai keturunan dan menikahi ibunda Kiai Abdullah Faqih.

Pertalian ini membantu pesantren Langitan untuk terus bertahan dan menjadi salah satu alasan kenapa pesantren Langitan relatif tidak berubah semenjak keberadaannya 100 tahun silam selain alasan lainnya. Psikologi sebagai santri dan menantu di kalangan pesantren yang dipenuhi oleh moral-moral tasawuf secara tidak langsung menyatakan akan kewajiban menjalankan segala titah dan kebijakan sang guru dalam hal ini adalah kiai pendahulunya sekaligus sebagai mertua. Keberadaan para kiai yang selalu dihubungkan dengan sikap *wira'i* atau *wara'* atau rendah hati, taat kepada para guru, serta penjaga tradisi Islam membuat para kiai Langitan kukuh untuk mempertahankan identitas tersebut tanpa terpengaruh secara signifikan terhadap perubahan dunia luar.

Status sebagai menantu bagi penerus pesantren dan paradigma falsafah pesantren *al-muhafaḍah 'ala al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdu bi al-jadīd al-aṣlah* –menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik- membantu pelestarian pesantren Langitan sebagai penjaga tradisi keilmuan Islam nusantara dan menancapkan dirinya sebagai Lembaga pendidikan pesantren yang berpegang teguh pada nilai-nilai salafiyah atau tradisionalitas pesantren.

Perubahan-perubahan di pesantren Langitan lebih banyak berkutat pada hal fasilitas, metode pembelajaran yang tidak mencukupkan diri pada metode *bandongan*, *sorogan*, dan hafalan, tetapi juga mengembangkan dan menerapkan metode-metode pembelajaran lain yang relatif baru seperti *story telling*, demonstrasi, *contextual teaching and learning*, dan sebagainya. Perubahan juga terjadi pada manajemen kepesantrenan yang lebih tertata dengan sebuah sistem yang mereka sebut sebagai catur politika.

Diagram 3.2
Silsilah Kiai-Kiai Langitan

Sempat mengalami penurunan jumlah santri setelah meninggalnya Kiai Abdullah Faqih, jumlah santri pesantren Langitan dalam tiga tahun terakhir ini justru menunjukkan grafik kenaikan. Jika pada 2013 jumlah santri hanya mencapai 1308 santri, maka di tahun berikutnya sudah mencapai 1788 santri, dan di tahun 2016 tercatat 2000 santri lebih menimba ilmu di Langitan.

2. Catur Politika *ala* pesantren Langitan

Dalam manajemen pesantren *salafiyah* di Jawa Timur saat ini ada sebuah sistem yang dikenal dan banyak dipakai di pesantren-pesantren tradisional. Sistem ini didasari oleh sebuah kesadaran bahwa sistem pendidikan di musala, asrama, dan madrasah adalah satu kesatuan dan saling berkesinambungan. Sehingga perlu diatur agar tidak bertabrakan dan berjalan selaras. Sistem tersebut disebut sebagai sistem madrasiyah dan sistem ma'hadiyah. Sistem madrasiyah membawahi sistem pendidikan klasikal yang ada, sedangkan sistem ma'hadiyah membawahi sistem non-klasikal yang menjadi bagian dari kegiatan pendidikan di pesantren, semuanya menjadi satu kesatuan sebagai pesantren dan santri biasanya menempuh dua sistem ini sekaligus. Sistem ini ternyata hulunya ada di pesantren Langitan. Bermula dari pemikiran Kiai Abdullah Faqih bahwa pesantren tidak boleh tergantung sepenuhnya pada figur kiai dan bahwasanya pesantren harus berjalan melalui sebuah sistem yang disepakati bersama, dan juga sebagai wadah menempa kepemimpinan di antara para santri maka perlulah dirumuskan tentang macam-macam pilar pengurus pesantren yang bertugas mensukseskan pendidikan yang ada di pesantren dengan cara mengimitasi sistem pemerintahan kontemporer.

Sebagai kiai yang banyak bergaul dengan para tokoh politik di Indonesia, Kiai Abdullah Faqih memodifikasi sistem trias politika yang ada dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia ke dalam pesantren Langitan. Beliau menyebutnya sebagai catur politika alias empat ranah politik. Empat pilar politik pengurus pesantren ini disebut sebagai majelis Idarah, majelis an-Nuwwab, majelis Tahkim, dan majelis Amm.

Majelis Idarah adalah semacam lembaga eksukutif di pesantren Langitan. Ia adalah badan pelaksana yang bertanggung jawab atas kegiatan keseharian di pesantren. Lembaga ini kemudian dibagi menjadi dua lembaga, yaitu dewan ma'hadiyah dan dewan madrasiyah. Dewan ma'hadiyah membawahi sistem non-klasikal (non-kelas) yang ada di pesantren Langitan. Sistemnya disebut sebagai sistem ma'hadiyah. Sedangkan dewan madrasiyah bertanggung jawab atas pendidikan klasikal atau madrasah yang diselenggarakan oleh pesantren Langitan.

Majelis selanjutnya adalah majelis an-Nuwwab yaitu semacam badan legislatif di pesantren Langitan. Ia berfungsi merumuskan undang-undang, penafsir aturan, dan penelaah ulang atas aturan yang dibuat oleh majelis idarah. Produk undang-undang tertinggi di pesantren Langitan dilakukan dalam sebuah siding umum yang digelar dalam setiap pergantian pengurus dan melibatkan semua elemen pesantren termasuk para kiai.

Majelis ketiga adalah majelis Tahkim. Ia adalah badan peradilan yang ada di pesantren Langitan. Berfungsi melaksanakan sidang-sidang atas

pelanggaran yang dilakukan oleh santri. Uniknya, di sistem ini, layaknya persidangan pada umumnya, para terdakwa yang terdiri dari santri yang didakwa melanggar juga berhak mendapatkan pembelaan. Majelis ini ada di pengurus pusat pesantren Langitan. Sedangkan pelanggaran ringan biasanya akan diputuskan di daerah masing-masing yang ada di pesantren Langitan.

Majelis keempat adalah majelis Amm. Yaitu semacam kepolisian dalam sistem kenegaraan. Majelis Amm ini dibagi menjadi dua badan. Amnil Amn dan Amnil Khos. Yaitu keamanan pusat dan keamanan daerah. Majelis ini berfungsi sebagai penjaga pesantren agar tetap aman, damai, dan kondusif. Majelis ini selain bertugas menjaga keamanan pesantren juga bertugas melakukan dakwaan jika terdapat santri yang melanggar kepada majelis Tahkim. Berbeda dengan Amnil Am yang menangani keamanan pesantren secara umum maka Amnil Khos lebih berfungsi mengatur santri agar dapat melaksanakan kegiatan pesantren dengan tertib dan dapat menjalani pendidikannya dengan lebih tenang dan tertib.

Meski demikian, layaknya pesantren tradisional lain, keempat majelis tersebut tidak memiliki kewenangan absolut karena kewenangan tertinggi tetaplah berada di tangan kiai. Mereka hanya bertindak sebagai kepanjangan tangan kiai dalam mengurus pesantren.biasanya para pengurus tersebut akan berkonsultasi dengan para putra kiai sebelum memutuskan sesuatu. Para putra kiai di Langitan disebut sebagai Majelis A'wan dan keputusan tertinggi tetaplah berada di tangan kiai atau yang saat ini disebut sebagai majelis masyayikh yang saat sekarang ini beranggotakan enam kiai yang terdiri dari para anak kiai Abdullah Faqih dan Kiai Marzuqi.

3. Langitan dan Jaringan Intelektual Sunni di Dunia

Di lantai dasar gedung tiga lantai komplek madrasah al-Falahiyah Langitan, terdapat sebuah ruang tempat menyimpan naskah-naskah pengasuh pesantren Langitan, ruangan ini berdampingan dan menyambung dengan ruang tamu pesantren. Di ruangan tersebut terdapat dua buah rak buku berpelindung kaca yang dikunci berhadap-hadapan. Di dalamnya terdapat naskah-naskah tulisan tangan para kiai Langitan. Terdapat 133 naskah yang tercatat di pesantren Langitan. Sekitar 70 naskah dipajang di dua rak kaca tersebut. Naskah-naskah tersebut menjadi bukti dari sejarah panjang produk intelektualitas pesantren Langitan. Sebagian besar naskah-naskah tersebut adalah naskah dalam bidang gramatikal Bahasa Arab, mulai dari ilmu Nahwu, Ṣarf, hingga I'lal. Hal ini juga dapat membantu menjawab pertanyaan banyak pihak dari mana asal mula ciri khas gramatikal Arab di banyak pesantren di Jawa Timur tersebut. Langitan bisa jadi salah satu jawabannya. Kecenderungan mempelajari gramatikal Arab di pesantren ini dan kecenderungan para kiainya untuk memperdalam pengetahuan gramatikal Arab pada akhrinya mempengaruhi banyak lulusannya yang di kemudian hari mendirikan pesantren atau meneruskan pesantren keluarganya.

Gambar 3.7
Seorang Ustaz menunjukkan salah satu koleksi
manuskrip pesantren Langitan di ruang manuskrip

Para kiai Langitan berpendapat, untuk menelusuri khazanah keilmuan Islam yang terbentang dalam masa berabad-abad, seorang santri haruslah menguasai ilmu gramatikal bahasa Arab karena hanya dengan cara seperti itu, seorang santri dapat membaca kitab-kitab peninggalan para ulama terdahulu yang biasa disebut sebagai kitab kuning. Bagi para kiai Langitan tidak mungkin seseorang dapat memahami agama Islam tanpa membaca lembaran-lembaran karya para ulama terdahulu, dengan kata lain, tidak mungkin orang dapat alim ilmu agama Islam tanpa ia dapat membaca kitab kuning, dan seseorang mustahil dapat membaca kitab dan memahami kitab kuning tanpa menguasai perangkat pengetahuannya.

Naskah-naskah di atas, ternyata menarik minat banyak pihak, seperti cahaya yang menarik laron, para ulama Indonesia dan dunia yang singgah ke Langitan banyak yang menyempatkan diri pergi ke ruangan ini dan membaca beberapa naskah tersebut. Keberadaan naskah-naskah ini juga menarik perhatian para akademisi di Indonesia, terutama bagi mereka yang mempelajari sejarah dan manuskrip maka Langitan bisa jadi adalah salah satu surganya.

Kedatangan para tamu-tamu luar tersebut pada gilirannya kemudian membuka jaringan yang lebih luas bagi santri Langitan. Keberadaan markas Bahasa yang terletak di lantai dua komplek madrasah al-Falahiyah Langitan yang disokong oleh Muhammad Al-Malikiy, Mekkah menjadi penanda bagaimana jaringan Langitan dengan dunia Islam lainnya mulai terbangun. Kedatangan para ulama India, ulama Pakistan, ulama Mesir, ulama Mekkah, dan para ulama lain kemudian membuat mereka merasa perlu memberi peluang bagi santri Langitan untuk melanjutkan studi di tempat-tempat mereka dengan cara memberikan status *mu'adalah* (diakui) bagi lulusan pesantren Langitan. Perasaan sebagai sesama masyarakat tradisional Islam dan sesama penganut Islam ahlussunnah (sunni) menjadi motif atas dibukanya akses tersebut. Hingga tulisan ini ditulis para santri Langitan banyak yang berkelana ke

berbagai tempat di luar negeri diantaranya Mesir, Lebanon, India, dan Syiria. Nama terakhir ini belakangan terputus karena keadaan politik yang memburuk.

4. *Defense* Kurikulum

Ustad Muslih, wakil ketua pengurus pesantren Langitan menyatakan bahwa sistem kurikulum dan proses pendidikan di pesantren Langitan menggunakan sistem pendidikan 24 jam. Dalam arti kehidupan santri diatur dan diarahkan dengan tujuan pesantren yaitu mencapai derajat *tafaqquh fī al-dīn* melalui pengajaran, tuntunan prilaku sehari-hari, dan keteladanan dalam 24 jam penuh. Pesantren Langitan menandaskan bahwa kurikulum mereka dikonsep secara mandiri dan sistematis dan tidak terkait dengan intervensi Kemenag dan Kemendikbud.[33] Kurikulum disusun berdasarkan cita-cita dan idealitas para pengasuh pesantren untuk mencapai output santri yang dapat menguasai ilmu agama Islam dan dapat mengamalkannya. Dalam Bahasa Langitan disebut "alim yang amil dan amil yang ilmiah".

Idealitas ini bukan berarti Langitan menutup mata dari perkembangan dunia luar dan kebutuhan anak didik. Pengetahuan dan keterampilan umum juga diajarkan di Langitan. Langitan juga tercatat sebagai penyelenggara Wajardikdas (wajib belajar pendidikan dasar) 9 tahun yang terbuka bagi semua santri yang ingin mengikutinya dan juga madrasah Langitan tercatat sebagai salah satu madrasah yang memperoleh status mu'adalah Kemenag RI pada tahun 2015.[34] Dalam tinjauan peneliti, Wajardikdas diberikan dalam waktu satu minggu satu kali di madrasah Langitan. Biasanya kelas akan berlangsung selama beberapa jam. Kebijakan ini diambil oleh Langitan untuk menjembatani para santri yang ingin melanjutkan ke perguruan tinggi yang ada di luar pesantren. Sedangkan mengenai status mu'adalah yang diberikan Kemenag sebenarnya terhitung terlambat karena institusi pendidikan lain di luar negeri seperti Universitas al-Azhar, Cairo, Mesir, Uiversitas al-Ahghaf, Yaman, dan universitas-universitas di dunia Islam lainnya malah telah memberikan status mu'adalah terlebih dahulu kepada lulusan Langitan.

Di Langitan secara garis besar sistem pendidikan 24 jam tersebut terbagi ke dalam dua sistem yaitu sistem klasikal dan sistem asrama. Sistem klasikal berada di bawah payung kelembagaan pesantren yang disebut sebagai dewan madrasiyah yang membawahi seluruh sistem klasikal yang ada di Langitan dan satu-nya lagi yaitu sistem asrama yang berada di bawah badan bernama dewan ma'hadiyah. Dewan ma'hadiyah membawahi setiap proses pendidikan dan belajar mengajar yang dilaksanakan di asrama dan musala pesantren.

Kesemuanya dirangkai oleh majelis idarah dalam sebuah tabel kegiatan santri selama 24 jam penuh dalam satu minggu. Kegiatan resminya dimulai dari salat subuh berjamaah di musala Langitan. Para santri dibangunkan oleh para anggota amnil *khos* (keamanan daerah) sebelum adzan

---

[33]Profil Pedoman Administrasi dan Manajemen Madrasah Pondok Pesantren Langitan 2015, 13.

[34]Melalui SK Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kemenag RI No. 2852 tahun 2015.

subuh berkumandang agar dapat pergi mengambil wudhu di *jeding* (kamar mandi) pesantren yang berada di dekat asrama atau di selatan musala putra. Kemudian mereka akan mengerjakan salat sunnah dua rakaat dan tidak sedikit yang membawa al-Qur'an kecil atau kitab Alfiyah ibnu Mālik di saku mereka. Setelah ada tanda untuk melaksanakan salat berjamaah iqamah pun dikumandangkan. Selesai salat subuh, terlihat beberapa santri menghafal *nadham* Alfiyah atau membaca al-Qur'an, tapi tidak sedikit pula yang kembali tidur untuk sesaat. Jam 6.00 pagi, para santri akan berbondong-bondong mengaji kitab kepada kiai di musala kecuali hari Selasa dan Jumat yang diisi dengan *ro'an*. Tidak diketahui dari mana kata *ro'an* berasal karena kata ini relatif tidak dikenal dalam Bahasa Indonesia, Bahasa Jawa ataupun Bahasa Arab. Dalam konteks Langitan kata ini digunakan untuk menyebut kerja bakti bersih-bersih yang harus dilakukan oleh semua santri tanpa terkecuali. Lingkungan Langitan memang relatif bersih, mungkin ini juga didapatkan dari keteladanan kiai Langitan saat membersihkan lingkungan pesantren. Konon, Kiai Abdullah Faqih tidak segan-segan turun tangan ikut menyapu dan membersihkan pesantren. Keteladanan seperti ini ternyata sangat dipatuhi oleh para santri Langitan. Para kiai lain pun menurut pengakuan Soleh, salah seorang guru Aliyah di madrasah Al-Falahiyah dan Ali Mahfud, alumni pesantren Langitan tahun 2003 (anggota Kesan) juga menyebutkan bahwa para kiai Langitan seringkali memberikan contoh untuk ikut serta melakukan *ro'an*, seperti yang dilakukan Kiai Abdullah Faqih semasa dia hidup dan para kiai Langitan lainnya saat ini.

Kegiatan di pesantren Langitan berlanjut dengan belajar di madrasah semenjak jam 08.00 hingga jam 12.00 siang. Setelah pulang dari madrasah para santri ke bilik masing-masing untuk sekedar istirahat sesaat kemudian menyiapkan diri untuk salat duhur berjamaah yang dilaksanakan di musala. Di siang selepas salat dhuhur, para santri tsanawiyah dan Aliyah mengaji *Ihyā' Ulūm al-dīn* karya Al-Ghazzalī kepada kiai. Sedangkan santri ibtida'iyah masuk belajar ke madrasah.

Kegiatan santri terus berjalan berseling dengan waktu istirahat. Kegiatan seperti ini terus berlangsung hingga jam 10.00 malam. Setelah itu para santri bisa beristirahat di bilik masing-masing. Tidak sedikit dari para santri yang tidur di luar bilik karena bilik mereka yang terlalu sempit (ukuran 3x3) jika dibandingkan dengan jumlah penghuni kamar (jumlah penghuni bisa mencapai enam santri hinga lebih).

Tabel 3.4
Kegiatan Santri
Pondok Pesantren Langitan

Jam	Kegiatan	Keterangan
04.00	Qiyamul layl	pilihan
05.00	Jamaah Subuh	-
06.00	Mengaji weton	-
07.30	Bebas	-
08.30	Musyawarah	Ibtidaiyah
08.00-12.00	Belajar di madrasah	Tsanawiyah dan Aliyah
13.00	Jamaah dhuhur	-
13.30-16.00	Belajar di madrasah	Ibtidaiyah
13.30	Ngaji Ihyā' Ulūm al-dīn	Tsanawiyah dan aliyah
16.00	Murojaah	Tsanawiyah
17.00	Jamaah ashar dan ngaji weton	Semua tingkatan
18.00	Jamaah maghrib	-
18.30	Belajar bersama/ burdahan/ ngaji bersama	Semua tingkatan
20.30	Jamaah isya'	-
21.00	Ngaji tafsir Jalālayn	Aliyah
21.00	Musyawarah	Ibtidaiyah dan tsanawiyah
21.30	Musyawarah/tarqiyah/mubaligghin	Aliyah
22.00	Istirahat	-

Madrasah di pesantren Langitan relatif tidak berubah dari masa ke masa. Perubahan terjadi pada penyebutan kelas madrasah yang dahulu enam tahun sekarang berubah menjadi madrasah ibtidaiyah yang dimulai dari kelas 3 sampai kelas 6 dan madrasah tsanawiyah yang berlangsung selama tiga tahun. Selepas pendidikan enam tahun tersebut kemudian dilanjutkan dengan madrasah Aliyah selama 3 tahun pula. Para santri tsanawiyah dan Aliyah masuk mulai jam 08.00 pagi hingga jam 12.00 siang. Sedangkan ibtidaiyah karena alasan keterbatasan ruang kelas masuk mulai jam 13.30 sampai jam 16.00 sore hari. Perubahan juga terjadi pada metode pembelajaran yang semakin beragam dan diktat-diktat yang mempermudah pembelajaran yang ditulis oleh para guru Langitan. Selain itu untuk mengantisipasi input santri yang tidak memenuhi standar, Langitan juga menerapkan sistem i'dad atau persiapan yang dimulai dari waktu kelulusan para calon santri di sekolah masing-masing sampai penerimaan tahun ajaran baru santri di madrasah yang dimulai bulan Syawal. Kelas i'dad digunakan untuk menentukan di kelas mana seorang santri baru akan ditempatkan sekaligus melakukan akselerasi pengetahuan keislaman.

Para santri datang dari berbagai daerah, umumnya berasal dari pedesaan Jawa, Madura dan pulau-pualau lainnya di Indonesia. Beberapa lainnya berasal dari Malaysia dan Thailand. Dari para santri ini banyak di antara mereka adalah putra kiai kampung atau putra putri pemimpin masyarakat di tempat asal mereka. Dalam Bahasa Soleh, guru Aliyah madrasah Al-Falahiyah, Langitan, "banyak di antara santri yang mempunyai langgar".

Di tingkat tsanawiyah, para santri akan memulai belajar nahwu pada kelas satu dengan mengaji kitab *'imriṭiy*. Sebuah kitab nahwu yang berada satu level di atas Jurumiuyah dan satu level di bawah Alfiyah ibnu Malik. Selain nahwu pelajaran gramatikal Arab lainnya tampak mendominasi pelajaran di madrasah tsanawiyah Langitan diantaranya *Amthilah al-I'rāb*, dan *I'lāl*. pelajaran lain yang diajarkan adalah pelajaran Tauhid dengan memakai kitab *al-Sanusi*, *Taqrīb* untuk Fikih, *Nūr al-Yaqīn* untuk Sejarah Islam, *Waṣāyā* untuk pelajaran akhlak budi pekerti, *Arba'īn* untuk bidang hadith dan seterusnya.

Tabel 3.5
Level Pelajaran Nahwu di Langitan

Level	Kitab
Dasar	Matn dan Sharḥ al-Jurumiyah
Menengah	'Imriṭiy
Atas	Alfiyah Ibn Mālik

Sedangkan di kelas dua, pelajaran nahwu sudah mulai menginjak kitab *Alfiyah ibnu Malik*. Kitab *Alfiyah ibnu Malik* ini dipelajari sampai kelas 3 tsanawiyah. Kitab yang biasa digunakan biasanya *Ibnu Aqil*, *sharh Alfiyah*. Di tingkat tsanawiyah ini para santri diwajibkan menghafal seribu bait syair yang terdapat dalam kitab Alfiyah untuk dapat dinyatakan lulus dari tingkat tsanawiyah dan untuk dapat melanjutkan ke tingkat Aliyah. Sehingga wajar saat kita berkunjung dan mendapati banyak santri di musala dan kamar-kamar tampak umum pemandangan mereka membaca dan menghafal kitab kecil berisi seribu bait nadham tersebut. Sistem penghafalan kitab Alfiyah di Langitan dengan menggunakan sistem 250 bait untuk kelas satu, 650 bait untuk kelas dua, dan 1000 bait untuk kelas tiga.

Berikut adalah kurikulum tingkat tsanawiyah yang ada saat penelitian ini ditulis:

Tabel 3.6
Kurikulum Madrasah Tsanawiyah Pondok Pesantren Langitan

Mata Pelajaran	Kelas I	Kelas II	Kelas III
Nahwu	‘Imriṭiy	Alfiyah	Alfiyah
Ṣaraf	Nadham Maqṣūd	Unawn al-Dharf	-
Hadith	Arba’īn Nawāwi	Targhīb wa al-Tarhīb	Hujjah Ahl al-Sunnah
Tauhid	Sanūsīy	Jawāhir al-Kalāmiyah	Kifayah al-‘Awām
Fikih	Taqrīb/ Sullam al-Tawfiq	Fatḥ al-Qarīb	Fatḥ al-Qarīb
Tajwid	Hidayah al-Mustafīq	-	-
Tarikh	Khulaṣah Nūr al-Yaqin 3	Tarīkh al-Khulafā’	-
Akhlak	Waṣāyā al-Abā’ lil Abna.’	Ta’līm al-Muta’allim	Ta’līm al-Muta’allim
Imla’	Qawā’id al-Imlā’	-	-
I’rāb	Amthilah al-I’rāb	-	-
I’lal	-	Qawā’id al-I’lāl	-
Tatbīq (ṣaraf)	Tatbīq al-Ṣarfiy	Tatbīq al-Ṣarfiy	Tatbīq al-Ṣarfiy
Bahasa Arab	Muwaharah I	Muwaharah II	Buku Bebas
Bahasa Indonesia	LKS	LKS	LKS
Ulūm al-Hadith	-	-	Muṣṭalah al-hadīth
Faraid	-	‘Uddah al-Farīd	-
Ilmu Penerjemahan	-	-	Diktat

Di antara semua mata pelajaran tersebut di atas, pelajaran nahwu mengambil jam mata pelajaran paling banyak di madrasah tsanawiyah. Pada kelas 1 tsanawiyah misalnya, mata pelajaran nahwu mencapai 7 (tujuh)jam pelajaran dalam satu pekan, sedangkan pada kelas dua mencapai 10 (sepuluh) jam pelajaran, dan pada kelas tiga meningkat lagi mencapai 13 (tiga belas) jam pelajaran. Target yang dicanangkan oleh kiai agar para santri dapat menguasai Nahwu dan secara khusus dapat menghafal bait-bait *Alfiyah ibnu Malik* menjadi alasan di balik banyaknya jam pelajaran dalam bidang ilmu nahwu tersebut. Sebagaimana diutarakan di atas, bahwa penguasaan gramatikal Bahasa Arab menjadi ciri khas dari pesantren Langitan.

Gambar 3.8
Santri Menghafal Alfiyah
saat menunggu jamaah salat dhuhur

Jika di tingkat tsanawiyah lebih banyak diarahkan pada pelajaran-pelajaran pemahaman dasar seperti pelajaran nahwu tingkat dasar, fikih tigkat dasar dan menengah, dan berbagai disiplin ilmu lainnya yag diajarkan diharapkan menjadi landasn dasar seorang santri agar paham ilmu-ilmu keagamaan, maka pada tingkat Aliyah, para santri di pesantren Langitan mulai dilatih untuk berpikir logis dengan belajar ilmu logika, mengetahui lebih dari sekedar gramatikal Arab dengan belajar sastra Arab, belajar logika hukum Islam (kaidah *ushuliyah*), dan astronomi (*rubu'*)seperti terlihat pada struktur kurikulum Aliyah berikut ini.

Tabel 3.7
Kurikulum madrasah Aliyah pondok pesantren Langitan

Mata Pelajaran	Kelas I	Kelas II	Kelas III
Nahwu	Dahlan Alfiyah	Dahlan Alfiyah	Dahlan Alfiyah
Lughah	Al-'Arabiyah li al-Nashi'īn 4	Al-'Arabiyah li al-Nashi'īn 4	-
Fikih	Fatḥ al-Mu'in 1-2	Fatḥ al-Mu'īn 2-3	Fatḥ al-Mu'in 4
Uṣul Fiqh	Sharh Nadhm Waraqāt	Al-Lumā'	Lubb al-Uṣūl
Balaghah	Taqrīr Jawāhir al-Maknūn	-	-
Mantiq	Iḍah alMuhbāb	-	-
Qawaid	Al-Farā'id al-Bahiyah	-	-
Uṣūl Hadith	Al-Qawā'id al-Asāsiyah	Al-Manhāl al-Latīf	Al-Manhāl al-Latīf
Tarikh	Tarīkh Tashrī'	Tarīkh Tashrī'	Tarīkh Tashrī'

Sirah/Sejarah	Diktat	Diktat	Diktat
‘Arudh	Mukhtaṣar al-Shafi	-	-
Akhlak Tasawuf	-	Sharh Al-Hikām	Sharh Al-Hikām
Tafsir	-	Rawā’i’ al-Bayān	Rawā’i’ al-Bayān
Ilmu Tafsir	Fayḍ al-Khobīr	-	-
Falak	Fatḥ al-Manān	Muwaharah II	Buku Bebas
Tadris wa al-da’wah	-	-	Diktat
Bahasa Indonesia	-	-	Diktat
Bahasa Inggris	-	Diktat	-
Peng. Umum	-	-	Diktat

Dilihat dari kurikulumnya, maka dapat dipastikan bahwa pesantren Langitan bertujuan mencetak ahli agama atau dalam bahasa mereka disebut sebagai *tafaqquh fī al-dīn*. Walau ilmu filsafat tidak diajarkan tapi ilmu logika diajarkan di pesantren Langitan. Selain itu ilmu falak atau astronomi diajarkan di pesantren. Biasanya astronomi yang diajarkan lebih pada upaya memahami perpindahan hari dan bulan dengan menganalisis benda-benda langit, terutama bulan dan matahari. Satu hal yang juga tidak boleh luput dari pandangan kita adalah mata pelajaran akhlak tasawuf dengan mempelajari *sharḥ al-Hikam* karangan Ibnu Athoillah yang dipadukan dengan fikih shafi’iyah *Fatḥ al-Mu’īn*, sebuah kitab fikih yang menjadi *sharḥ* atas kitab *Fatḥ al-Qarīb*. Paduan itu disempurnakan dengan mempelajari pengambilan hukum Islam melalui pelajaran *Uṣul Fiqh* dan kaidah-kaidah hukum Islam. Diharapkan dengan semua mata pelajaran yang diberikan lulusan Langitan dapat menjadi ulama yang rendah hati dan selalu melakukan sesuatu atas dasar ketaatan dan ridho Tuhannya.

Kurikulum di atas adalah kurikulum yang terdapat di madrasah putra atau dikenal dengan madrasah al-Falahiyah. Sedangkan di madrasah putri atau yang dikenal dengan madrasah al-Mujibiyah dan madrasah Ar-Raudhoh,[35] sedikit modifikasi dilakukan terutama berkaitan dengan masalah kewanitaan yang terdapat dalam fikih kewanitaan. Selain itu kurikulum yang ada relative sama dengan madrasah putra.

Selain hal-hal di atas, ada satu kegiatan yang selalu terdengar setiap kita mengunjungi Langitan yaitu kesenian rebana. Pesantren Langitan terkenal dengan grup rebana-nya, bahkan pada era sekitar tahun 2000-an, kaset-kaset grup kasidah Al-Muqatashida (nama grup rebana Langitan) dijual bebas di

[35]Madrasah Al-Falahiyah didirikan pada tahun 1949 bagi santri putra, sedangkan madrasah al-Mujibiyah yang berdiri pada 1979, dan Madrasah Arraudhah pada tahun 1982 diperuntukkan bagi putri.

seluruh pelosok tanah Jawa dan Madura. Akan tetapi hal ini sekarang tidak terjadi lagi karena Langitan sengaja membatasi grup rebana tersebut agar para santri tidak lalai dari tujuan utamanya belajar agama Islam di Langitan.

Setelah lulus Aliyah, pesantren Langitan juga mempunyai sebuah program yang disebut post-aliyah. Konon program ini sebagai cikal bakal bagi berdirinya ma'had ali di kemudian hari. Hingga saat ini program post-aliyah diikuti oleh santri-santri senior Langitan yang rata-rata telah menjadi pengurus pesantren. Tidak ada pelajaran pasti dalam post-aliyah kecuali diisi dengan sistem musyawarah masalah-masalah keagamaan kontemporer. Beberapa dari hasil diskusi tersebut diantaranya kemudian dibukukan di bawah bendera penerbitan Kaki Langit, penerbitan lokal milik pesantren Langitan.

C. Pesantren Al-Fithrah, Kedinding, Surabaya

1. Sejarah Pesantren dan Tarekat Yang Mengiringinya

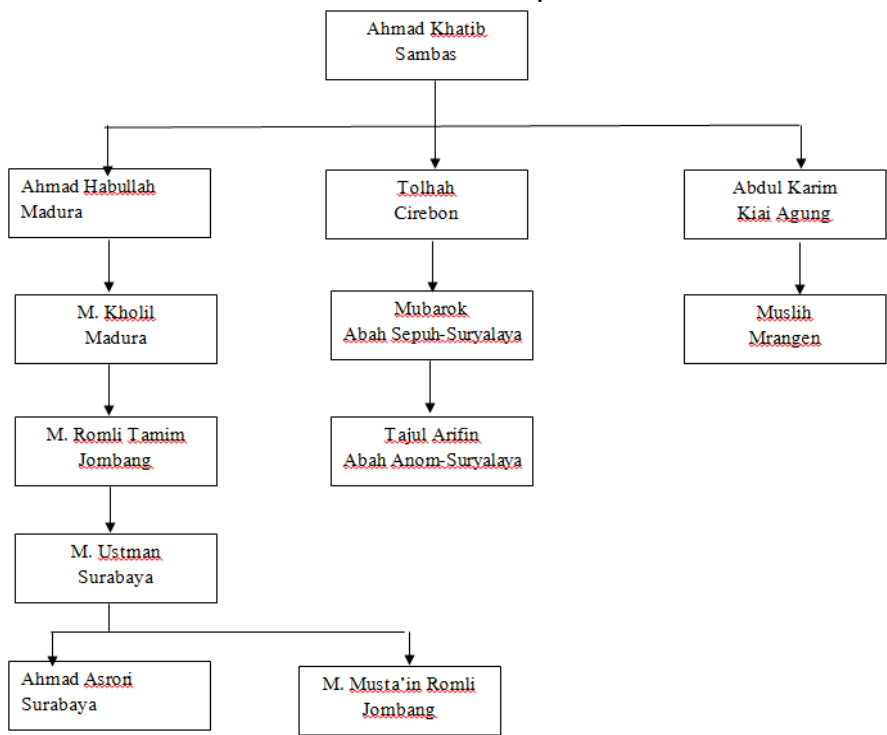
Pesantren Al Fithrah atau juga yang dikenal dengan nama Pondok Kedinding memiliki nama resmi Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah Surabaya. Ia adalah pondok pesantren yang didirikan oleh KH. Ahmad Asrori Al Ishaqy putra KH. Muhammad Ustman Al Ishaqy Jatipurwo Surabaya pada 1985, seorang mursyid tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah yang diangkat oleh KH. M. Ramli Tamim, Jombang.[36] Nisbat al Ishaqiy didasarkan pada penuturan keluarga besar Kiai Asrori yang menyatakan bahwa Kiai Ustman adalah keturunan dari Maulana Ishaq, salah seorang tokoh penyebar Islam di pulau Jawa dan sekaligus ayah dari Sunan Giri.

Tahun 1985 saat pesantren ini didirikan, daerah Kedinding Surabaya bukanlah daerah yang diperhitungkan di Surabaya, karena keberadaannya yang berada di pinggiran Surabaya, cenderung sepi dan belum banyak rumah warga. Akan tetapi keberadaan wilayah ini menjadi semakin padat pasca dibangunnya Jembatan Suramadu yang menghubungkan Kota Surabaya dan Pulau Madura. Jembatan ini yang terletak sekitar 300 meter sebelah timur dari pesantren Al Fithrah. Pesantren ini merupakan induk dari pondok pesantren-pondok pesantren Assalafi Al Fithrah yang ada di pelbagai daerah di Indonesia. Saat penelitian ini dilakukan tercatat lima pesantren cabang Al Fithrah telah eksis, yaitu, pesantren Al Fithrah Meteseh Semarang, Pesantren Al Fithrah Kepanjeng Malang, pesantren Bustanul Arifin Kebun Dalem Menganti Gresik, pesantren Al Fithrah Indramayu, dan pesantren Al Fithrah Gresik.

Selayaknya pesantren tradisional lainnya, pesantren ini bermula dari kediaman KH. Achmad Asrori Al Ishaqy dan bangunan mushola yang ada di sampingnya di kelurahan Kedinding pada tahun 1983. Kiai Asrori sendiri digambarkan sebagai sosok yang sederhana. Ia sering dipanggil dengan panggilan Gus Rori, terutama bagi santri sepuh atau santri ayahnya. Selain dipanggil Gus Rori, ia juga dipanggil sebagai *Romo Yai* oleh para santri dn murid tarekatnya

[36]KH. M. Romli Tamim sendiri mempunyai dua khalifah (pengganti) yaitu Kiai Ustman al Ishaqiy dan Kiai Musta'in Ramli Tamim. Uniknya, Kiai Musta'in justru berbaiat kepada Kiai Ustman karena pada masa Kiai Ustman sudah ditunjuk sebagai mursyid, Kiai Musta'in sendiri masih sangat muda.

sendiri. Kiai Asrori diangkat secara langsung sebagai mursyid tarekat Naqsabandiyah Qadiriyah oleh ayahnya Kiai Muhammad Ustman pada 21 Agustus 1978. Enam tahun setelah pengangkatan Kiai Asrori muda, Kiai Muhammad Ustman pun wafat, tepatnya pada Minggu, 8 Januari 1984.[37]

Diagram 3.3
Silsilah Tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah KH. Ahmad Asrori al Ishaqy

Setahun setelah meninggalnya Kiai Ustman, tahun 1985 KH. Achmad Asrori banyak berdiam di kediaman barunya di Kedinding Surabaya.

[37]Tentang silsilah ke-mursyid-an Kiai Asrori adalah berasal dari pengangkatan oleh ayahnya, Kiai Muhammad Ustman. Kiai Ustman diangkat sebagai mursyid atau khalifah tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah oleh Kiai Muhammad Ramli Tamim, Rejoso, Jombang. Ia diangkat Kiai Muhammad Khalil Rejoso Jombang. Kiai Kholil menerima pengangkatan sebagai khalifah tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah dari Kiai Ahmad Hasbullah. Kiai Ahmad Hasbullah sendiri adalah khalifah dari Ahmad Khatib Sambas, pendiri tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah. Lih. Dokumen Tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah (Surabaya, tidak diterbitkan, tt)

Kepindahannya ini diikuti 3 santri senior Pondok Pesantren Darul 'Ubudiyah Jati Purwo Surabaya (pesantren ayahnya, KH. Muhammad Ustman). Pada tahun 1990, datanglah beberapa orang yang meminta untuk menjadi santri atau *mondok* di kediaman KH. Asrori. Saat itu KH. Asrori menerima santri-santri awal tersebut. Awal kali tempat santri menginap adalah di sebuah tempat sederhana di samping musholla (saat ini menjadi tempat santri putri). Saat itu kegiatan pesantren baru sebatas kegiatan 'ubudiyah dan mengaji secara *bandongan* di musholla Kedinding (sebutan untuk musholla Kiai Asrori). Dalam perkembangannya jumlah anak yang ingin mengaji dan *mondok* semakin banyak, sehingga pada tahun 1994 beliau memutuskan untuk mendirikan Pondok Pesantren dan mengatur pendidikan agama dan umum secara klasikal dengan mendirikan Madrasah Ibtidaiyah dan Tsanawiyah.

Gambar 3.9

Masjid Pesantren Kedinding (Foto oleh Ust. Agus Saputra)

Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah terus berkembang dan semakin dikenal di kalanngan masyarakat muslim tradisional di Nusantara. Hal ini dikarenakan keberadaan sang pengasuh yang dikenal sebagai tokoh karismatik dan mursyid tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah yang berpusat di Surabaya. Pada tahun 2003, Kiai Asrori menerima santri putri untuk pertama kalinya setelah banyak masyarakat yang memintanya agar mau menerima anak putri mereka. Pada saat itu dalam data yang dimiliki oleh pesantren Al Fithrah, terdaftarlah 77 santri putri sebagai angkatan santri puteri pertama dan pada tahun yang sama secara keseluruhan telah tercatat 480 santri dengan rincian 77 santri puteri dan sisanya 403 santri putera mukim di pesantren Al Fithrah Surabaya.

Kiai Asrori terkenal dengan jaringan tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah yang dibidaninya. Murid tarekatnya tidak hanya berasal dari Jawa Timur saja,

tapi juga banyak dari Jawa Tengah, Jawa Barat, Jakarta, Singapura, Malaysia, Thailand Selatan, Asia Tengah, dan para *muqimin*[38] Saudi Arabia.

Kiai Asrori sendiri kemudian wafat pada 18 Agustus 2009 karena sakit. Sebelum sakit, ia membentuk sebuah badan bernama lima pilar yang bertugas mengurus pesantren. Pilar pertama adalah keluarga kiai (*keluargi ndalem*), pilar kedua adalah pilar Jamaah Al Khidmah (organisasi jamaah tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah yang ia dirikan),[39] pilar ketiga adalah pilar tarekat, pilar keempat adalah pilar pondok pesantren, dan pilar kelima adalah pilar Yayasan Al Khidmah Indonesia. Sepeninggal Kiai Asrori, kelima pilar inilah yang memanggul jalan pesantren Al Fithrah.[40]

Sepeninggalnya, pesantren Al Fithrah terus survival dan berkembang. Di samping saat ini jumlah santri tercatat 3.300 orang, dengan rincian yang menetap 1.900 santri dan tidak menetap 1.400 santri, pesantren Al Fithrah juga melebarkan sayapnya dengan mendirikan pesantren-pesantren Al Fithrah cabang di pulau Jawa. Tercatat lima pesantren cabang telah berdiri yaitu pesantren Al Fithrah Meteseh Semarang, Pesantren Al Fithrah Kepanjeng Malang, pesantren Bustanul Arifin Kebun Dalem Menganti Gresik, pesantren Al Fithrah Indramayu, dan pesantren Al Fithrah Gresik serta di beberapa daerah lain telah tersedia lahannya.[41]

2. Madhab Berpikir Pesantren Al Fithrah Surabaya

Dalam liris resmi mereka, mereka menyatakan bahwa pesantren Al Fithrah memiliki tujuan untuk melestarikan dan mengembangkan akhlaqul karimah (perilaku baik) serta nilai-nilai prilaku *salaf al-ṣalih*. Adapun yang dimaksud *salaf* di pesantren Al Fithrah adalah generasi awal Islam mulai zaman Nabi Muhammad, sahabat-sahabat Nabi, para tabi'in (para pengikut sahabat Nabi dan para muridnya), hingga masa sekitar abad 7 Masehi. Istilah *ṣalih* dinyatakan dengan pertimbangan bahwa *prototype* prilaku yang dijadikan tolak ukur adalah orang-orang lama (*salaf*) yang baik perilakunya (*ṣalih*). Hal ini juga mengandung pengertian bahwa semua sahabat, tabiin, dan tabi'it tabi'in (para pengikut murid para sahabat Nabi) adalah orang-orang baik yang terjaga perilakunya.[42]

Dalam visi resmi lama yang dirilis, mereka menyatakan bahwa pesantren Al Fithrah memiliki visi untuk menanamkan akhlaqul karimah atau budi pekerti

---

[38] *Muqimin* sendiri berarti orang yang tinggal. Istilah *muqimin* dipakai untuk menyebut orang-orang Indonesia yang tinggal dan menetap di Saudi Arabia.

[39] Jamaah Al Khidmah berasal dari sebuah embrio komunitas dzikir Kiai Asrori yang anggotanya biasa disebut *orong-orong*. Secara Bahasa, *orong-orong* adalah binatang melata yang biasa keluar pada malam hari (nocturnal). Penamaan ini konon karena anggota komunitas *orong-orong* adalah mereka yang biasa bangun dan beraktifitas di malam hari. Nama jamaahnya sendiri saat itu adalah KACA (Karunia Cahaya Allah). Dokumen Tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah al-Ustmaniyah (tidak diterbitkan, tt).

[40] Kesepakatan dalam Rapat Kerja Nasional III Jamaah Al Khidmah Indonesia, 05 September 2009 di Asrama Haji Surabaya.

[41] Wawancara KH. Abd. Rosid pada Agustus 2015 di pesantren Al Fithrah.

[42] Wawancara dengan KH. Musaffa', ketua Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah pada tanggal 9 bulan September 2015.

yang mulia sejak dini sebagai bekal hidup dan kehidupan santri dalam melanjutkan perjuangan *salaf al-ṣalih* untuk melestarikan dan mengembangkan suri tauladan, bimbingan, dan tuntunan dalam perjuangan dan hidup serta kehidupan rasulillah Muhammad SAW yang ber-akhlaqul karimah.[43] Sedangkan pada visi terbaru, visi mereka mengutip perkataan sang pendiri pesantren yaitu, "mensuritauladani akhlaqul karimah Baginda Habibillah Rasulillah Muhammad SAW., meneruskan perjuangan *salaf al-ṣalih*, terdepan dalam berilmu dan beraga serta mampu menghadapi tantangan zaman.[44]

Visi terbaru ini menurut mereka adalah hasil kosntruk atas cita-cita dan harapan KH. Asrori semasa hidupnya. Ucapan yang masih diingat diantaranya adalah "cita-cita santri putra dan putri Al Fithrah adalah menjadi hamba Allah yang shaleh dan shalehah, pandai bersyukur, taat kepada Allah, taat kepada Rasulullah, berbakti kepada kedua orang tua, agama, nusa dan bangsa". Perkataan lain yang masih diingat oleh santri senior adalah "menjadi suri tauladan dalam bidang agama dan tidak ketinggalan dalam bidang umum", "seorang yang berthoriqoh tidak akan lari dari tantangan zaman akan tetapi siap menghadapi tantangan zaman", "bagaimana bias berkembang ilmu dan pengetahuan para ustadz jika tidak mau berkuliah?!", dan "visi untuk menanamkan akhlaqul karimah atau budi pekerti yang mulia sejak dini sebagai bekal hidup dan kehidupan santri dalam melanjutkan perjuangan *salaf al-ṣalih* untuk melestarikan dan mengembangkan suri tauladan, bimbingan, dan tuntunan dalam perjuangan dan hidup serta kehidupan rasulillah Muhammad SAW yang ber-akhlaqul karimah.

Visi di atas ditindak lanjuti dengan empat misi pesantren yaitu membentuk jiwa santri agar dapat meneladani Nabi Muhammad Saw, membentuk santri yang dapat melanjutkan perjuangan *salaf al-ṣalih* seperti yang dicontohkan Nabi, membentuk santri yang berilmu dan beragama, serta dapat hidup pada zamannya.

a. Sistem Nilai Pondok Pesantren Al Fithrah

Ada sistem nilai yang dijabarkan dengan detail di pesantren Al Fithrah. Sistem nilai ini disebut sebagai sistem 'nilai esensial' dan sistem 'nilai instrumental'.[45] Yang dimaksud sistem nilai esensial adalah nilai yang dituntun dan dikonstruk oleh pendiri pesantren Al Fithrah, dan menjadi bagian antara sang pendiri dengan pesantren.[46] Nilai ini adalah nilai inti yang harus dipertahankan oleh semua orang di pesantren Al Fithrah.

[43] Profil Pondok Pesanntren Al Fithrah Surabaya tahun 2013.

[44] Profil Pondok Pesantren Al Fithrah Surabaya tahun 2016.

[45]Sistem nilai ini menurut pengakuan pesantren Al Fithrah merujuk pada kitab Kiai Asrori *al-Muntakhabāt li Ṭalib al-'ulūm al-Nafi'ah al-Dunyawiyah wa al-Ukhrawiyah*, Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan Kegiatan dan Amaliyah Al-Ṭariqah dan Al Khidmah, *Risalah al-Qushairiyah, Ihya' Ulūm al-Dīn, al-Hikām, al-Anwār al-Qudsiyah.* Tim Pondok Pesantren Al Fithrah, Visi Misi, dan Nilai-Nilai (Juklat Pesantren Al Fithrah, 2016), 13.

[46] Tim Pondok Pesantren Al Fithrah, Visi Misi, dan Nilai-Nilai (Juklat Pesantren Al Fithrah, 2016), 13.

Sedangkan nilai instrumental adalah nilai-nilai yang dikonstruksi dari abstraksi berbagai konsep, pemikiran, dan moto pendiri pesantren Al Fithrah. Nilai-nilai tersebut menjadi falsafah dan moto kelembagaan, falsafah dan moto pendidikan, falsafah dan moto pembelajaran, orientasi dan sintesis kebijakan.

Nilai-nilai esensial ini didalamnya mencakup (1) kegiatan, yang terbagi dalam kewadlifahan, pendidikan, dan syiar, (2) kepribadian, yang berisi pedoman kepribadian luhur yang hendaknya menjadi pijakan sikap setiap santri di Al Fithrah, (3) tuntunan etik pengurus dan pendidik dalam menjalankan tugas, (4) etika pendidik dan pengajar Al Fithrah, (5) etika pencari ilmu, dan (6) berkaitan dengan kode etik berpakaian di lingkungan Al Fithrah.

Gambar 3.10
Kiai Rosid dalam salah satu kegiatan pendidikan

Sedangkan dalam penjabaran nilai instrumental, nilai falsafah dijabarkan dalam nilai falsafah kelembagaan, nilai falsafah pendidikan, dan nilai falsafah pembelajaran. Di nilai falsafah kelembagaan yang terdiri dari enam ayat secara tegas menyatakan bahwa Pesantren Al Fithrah berpaham Ahlusunnah wal jamaah serta tidak memihak satu partai politik manapun.[47]

---

[47]Falsafah kelembagaan pesantren Al Fithrah ialah: (1) Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah bernaung dan berlindung di bawah paham Ahli Sunnah Wal Jamaah; (2) Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah berdiri di atas dan untuk semua golongan; (3) Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah adalah lapangan perjuangan bukan tempat mencari penghidupan; (4) Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah bukan harta warisan. Melainkan amanah dari Allah SWT dan umat yang harus dijaga kelestariannya ila yaumil qiyamah; (5) Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah berupaya sekuat tenaga untuk berdiri di atas kaki sendiri dengan mengembangkan ekonomi pesantren dan usaha-usaha mandiri pesantren di luar lokasi pesantren; (6) Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah bukan cikal bakal awal berdirinya suatu organisasi partai, atau pendukung dan pembela salah satu organisasi partai. Lih. Tim Pondok Pesantren Al Fithrah, Visi Misi, dan Nilai-Nilai (Juklat Pesantren Al Fithrah, 2016),

Adapun dalam falsafah pendidikan disebutkan bagaimana citra diri yang ingin dicapai oleh pesantren Al Fithrah berupa pribadi yang bersyukur, taat kepada Allah dan Rasul, berbakti kepada kedua orang tua, agama serta nusa dan bangsa. Selain itu dalam falasafah pendidikan ada garis jelas yang ditetapkan oleh pesantren berupa perbandingan muatan kurikulum yang ada dalam lemabaga pendidikan berupa 70% agama dan 30% umum. Citra kurikulum ini rupanya adalah idealisasi Al Fithrah dalam usaha menelurkan ahli agama yang juga mengetahui tentang hal-hal yang umum. Sedangkan dalam falsafah pembelajaran lebih berisi pada nilai-nilai sikap yang didasarkan pada nilai-nilai agama Islam berupa ketulusan, hikmah, niat yang baik, serta petunjuk Tuhan.

Selain dalam ranah falsafah, nilai instrumental juga ada dalam orietntasi pesantren Al Fithrah yaitu berupa pelestarian dan pengembangan kesuritauladanan Nabi Muhammad yang berakhlak mulia, serta upaya mewujudkan produk lulusan yang saleh (baik), berilmu, berwawasan luas, serta mempunyai kompetensi di bidang tertentu. Sedangkan dalam sintesa pesantren Al Fithrah disebutkan bahwa Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah adalah pondok pesantren *salafiyah*, yaitu pesantren *salafiyah* yang memegang teguh nilai-nilai *salaf*, nilai-nilai tasawuf-tarekat, dan nilai-nilai leluhur yang baik, serta pesantren Al Fithrah adalah pesantren yang juga mengadaptasi nilai-nilai baru yang dianggap lebih maslahah terutama dalam masalah manajerial dan tata kelola.[48]

b. Sistem Majelis Lima Pilar: Kolektif Kolegial

Nama lengkap sistem manajerial kolegial ini adalah Majelis Permusyawaratan Lima Pilar, yaitu sistem permusyawaratan yang didesain oleh Kiai Asrori sebelum wafatnya. Sistem ini adalah sistem permusyawaratan tertinggi yang ada di keluarga besar pondok pesantren Al Fithrah. Sistem lima pilar ini menghendaki bahwa isu-isu krusial yang melibatkan hal-hal penting dan mendasar terkait dengan pondok pesantren Al Fithrah dan tarekat yang dianutnya dibicarakan dalam Majelis Permusyawaratan Lima Pilar.

Majelis Lima Pilar ini seperti disinggung di atas terdiri dari lima pilar penyokong pondok pesantren Al Fithrah. Pilar-pilar tersebut adalah Pilar keluarga KH. Ahmad Asrori, pilar tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah Ustmaniyah, pilar Pondok Pesantren Al Fithrah, pilar Yayasan Al Khidmah Indonesia, dan Pilar Jamaah Al Khidmah.

---

[48]Tim Pondok Pesantren Al Fithrah, *Visi Misi, dan Nilai-Nilai* (Juklat Pesantren Al Fithrah, 2016), 35-36.

Gambar 3.11
Para Ustaz makan Bersama di kantor tarekat

Kelima pilar ini bertugas dengan kewenangan yang dimilikinya, pilar pondok pesantren misalnya, maka ia mengurusi segala hal berkaitan dengan kepesantrenan, mulai dari bidang pendidikan hingga ke-wadhifah-an. Sedangkan pilar yayasan mengerjakan segala legalisasi dan pengembangan Al Fithrah. Demikian pula pilar-pilar yang lain mengerjakan hal-hal yang sudah diamanahkan oleh Kiai Asrori sesuai bidang garapannya.

Pilar-pilar ini akan berkumpul dalam sebuah majelis yang diadakan sesuai agenda yang diputuskan bersama. Di sana mereka membahas hal-hal terkait dengan berbagai hal tentang keluarga besar Al Fithrah. Prinsip yang dipakai adalah musyawarah mufakat, dalam arti, agar dihasilkan suatu keputusan mengikat, maka seluruh pilar haruslah setuju terhadap keputusan dimaksud. Jika dalam musyawarah Lima Pilar ada satu pilar yang tidak setuju maka suatu keputusan tidak dapat diambil karena prinsip ini mengidealkan semua pilar harus setuju atau mufakat. Sistem ini tidak mengenal voting yang mengidealkan bahwa suara terbanyak dapat mengambil suatu keputusan. Sistem ini dalam dunia modern biasa disebut sebagai sistem kolektif kolegial yaitu cara pengambilan keputusan secara bersama-sama (kolektif) dan dilakukan secara setara tanpa ada pendapat yang bobotnya lebih tinggi dari yang lain (kolegial).

Prinsip ini didasarkan pada QS. Al-Shura:38, "*wa amruhum shūra baynahum*" yang artinya "dan pada urusan mereka (diputuskan) dengan bermusyawarah di antara mereka". Ayat ini menurut keluarga besar pondok pesantrem Al Fithrah yang menjadi landasan kenapa sistem musyawarah mufakat ini diterapkan di Majelis Permusyawaratan Lima Pilar.

Salah satu contoh dari keputusan Majelis Permusyawartan Lima Pilar ini adalah kesepakatan bahwa Kiai Asrori belum menunjuk pengganti dirinya sebgai mursyid tarekat Naqsabandiyah Qadiriyah yang dulu di-mursyid-i-nya. Pengganti Kiai Asrori sebagai mursyid akan ditentukan kemudian jika ada yang bersaksi atas penunjukan Kiai Asrori baik semasa hidup maupun melalui mimpi.[49]

3. Kurikulum *Salafiyah* Sebagai Pilihan

a. Sistem Pendidikan di Pesantren Al Fithrah Surabaya

Sistem pendidikan yang dianut dan dilaksanakan di pesantren Al Fithrah adalah pendidikan *salafiyah*. Seringkali disebut *salaf* atau tradisional. Tradisionalitasnya terletak pada pilihan pesantren Al Fithrah untuk bermazhab pada ulama *salaf* dan tetap memepertahankan serta melanjutkan khazanah Islam yang telah terbangun berabad-abad lamanya. Lebih tegasnya tradisionalitas pesantren Al Fithrah bukan berarti bahwa sistemnya tidak mengenal sistem pendidikan modern. Lembaga-lembaga pendidikan modern juga ada di dalam pesantren Al Fithrah seperti madrasah dan perguruan tinggi. Tradisionalitas pesantren Al Fithrah terletak pada mazhab pemikiran Islam yang dipakainya yang menerapkan layaknya mazhab pendidikan pesantren-pesantren tradisional lainnya.

Keberadaan Kiai Asrori sebagai murid pesantren Rejoso Jombang dan berbagai pesantren lainnya menjawab pertanyaan bagaimana Kiai Asrori mengkonstruk tradisionalitas itu dalam pesantren Al Fithrah. Keseriusan Kiai Asrori dalam mengajarkan kitab *turath* terlihat pada kajian-kajian kitab *turath* yang dilaksanakan setiap hari di pesantren Al Fithrah. Mulai dari bidang ilmu Kalam (teologi), Tarikh (sejarah Islam), Fikih (yurispuridensi Islam), hingga Tasawuf (mistisisme Islam).

Di Pesantren Al Fithrah terdapat Madrasah Ibtidaiyah Formal yang menginduk ke Mapenda Kemenag. Sebelumnya madrasah Ibtidaiyah Al Fithrah adalah madrasag diniyah ula. Sedangkan di level selanjutnya yaitu Madrasah Tsanawiyah Al Fithrah, ia diklasifikasikan sebagai madrasah wustho dan berada dibawah naungan PD Pontren Kemenag. Sedangkan Madrasah Aliyah Al Fithrah adalah madrasah Aliyah mu'adalah, yaitu madrasah Aliyah diniyah yang diakui oleh Kemenag dan beberapa instansi pendidikan di luar negeri seperti di Mesir dan Yaman. Saat ini Madrasah Aliyah Al Fithrah mulai menjadi madrasah diniyah formal dibawah PD Pontren kemenag. Di tingkat pra sekolah dasar, ada Taman Pendidikan al-Qur'an (TPQ) dan madrasah diniyah yang dilaksanakan

---

[49]Kalangan pesantren, sebagaimana kalangan tradisional Muslim di seluruh dunia, percaya bahwa kematian seorang Rasul, Nabi, dan para wali Allah tidak serta merta memutus mata rantai komunikasinya dengan dunia nyata. Mereka percaya bahwa para Rasul, Nabi, dan para wali masihlah hidup dan bias saja sebagian dari mereka menjalin komunikasi dengan para orang-oarang yang meninggal tersebut melalui perantara mimpi. Sebagian percaya bahwa sebagian orang dapat berjumpa dengan Nabi Muhammad saw dalam keadaan terjaga. Salah seorang yang dipercaya dapat melakukan hal ini adalah Imam Jalān al-Dīn al-Suyuṭiy.

sore dan malam hari yang diperuntukkan bagi santri *kalong*. Adapun Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah dan Ma'had Aly Al Fithrah adalah dua lembaga lanjutan bagi para lulusan Aliyah. Perbedaan antara kedua lembaga pendidikan tinggi Al Fithrah tersebut adalah terletak pada kebijakan bahwa mahasiswa santri Ma'had Aly harus tinggal di dalam pesantren (mukim), sedangkan mahasiswa santri STAI Al Fithrah tidak diharuskan mukim di dalam pesantren.

Dalam hubungannya dengan kebijakan pendidikan di Indonesia, sejak tahun 2003, madrasah ibtidaiyah Al Fithrah terdaftar sebagai madrasah Diniyah Ula di bawah Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren (PD Pontren) Kemenag yaitu madrasah selevel pendidikan dasar sebelum kemudian menjadi madrasah ibtidaiyah formal yang berada dibawah supervisi Madrasah dan Pendidikan Dasar (Mapenda) Kemenag RI sebagaimana diungkapkan di atas, sedangkan madrasah tsanawiyah dikategorikan sebagai Madrasah Wustho, menginduk pada PD Pontren. Sedangkan bagi mereka yang belajar di madrasah Aliyah, para santri disamping mendapat ijazah lokal pesantren Al Fithrah, juga mendapat ijazah mu'adalah atau disamakan dengan Madrasah Aliyah Umum dibawah Mapenda Kemenag (sejak tahun 2008), ijazah paket c (sejak tahun 2006) bagi mereka yang berkehendak untuk ikut, dan sejak tahun 2015 mulai bertransfomasi lagi menjadi madrasah Aliyah diniyah formal atau yang lebih dikenal dengan Pendidikan Diniyah Formal (PDF).

Pertumbuhan lembaga pendidikan di Al Fithrah tidak berhenti di sana saja. Sejak tahun 2008 pondok pesantren Al Fithrah memiliki Perguruan Tinggi Agama Islam, yang sekarang bernama STAI Al Fithrah dengan 2 (dua) Jurusan dan 3 (tiga) Program Studi yaitu Jurusan Ushuluddin Prodi Tafsir Hadits dan Tashawuf, dan Jurusan Tarbiyah Prodi Manajemen Pendidikan Islam.

Secara lebih lengkap, berikut adalah kegiatan pendidikan yang ada di pondok pesantren As Salafi Al Fithrah, Kedinding Lor, Surabaya:

Tabel 3.8
Macam-Macam Pendidikan di Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah

Kegiatan Pendidikan	**Bentuk Pendidikan**	**Durasi**	**Keterangan**
Intrakurikuler	Taman Pendidikan al-Qur'an / Raudlatul Athfal (RA)	2 tahun	Diperuntukkan bagi santri kecil atau santri kalong yang terdiri dari masyarakat sekitar
	Madrasah Diniyah Takmiliyah	12 tahun	Didesain sebagai madrasah suplemen
	Madrasah Ibtidaiyah	6 tahun	
	Madrasah Tsanawiyah	3 tahun	
	Madrasah Aliyah	3 tahun	
	Ma'had Aly	4 tahun	
	Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah	4 tahun	
Ektrakurikuler	*Tadrib al-I'rāb*		Latihan Mengurai Susunan Kalimat Dari Segi Tata Bahasa Arab
	Musyawarah Harian		Pengulangan Materi Pelajaran
	Musyawarah Kubra		Musyawarah Pada Satu Kitab Tertentu
	Bahtsul Masail		Kajian Dalam Pembahasan Ilmiah
	Percakapan Bahasa Inggris		
	Percakapan Bahasa Arab		
	Pembelajaran Maulid dan Rebana		
	Pembelajaran Manaqib		

	Kelas khusus santri lanjut usia		
Vokasional	Baca manaqib.		
	Kursus Percetakan. Kursus syuting.		
	Kursus bahasa inggris.		
	Kursus bahasa arab.		
	Kursus falak & hisab (ilmu penanggalan).		
	Kursus pildacil.		
	Kursus pembuatan tempe & tahu.		
	Kursus administrasi.		
	Kursus managemen.		
	Kursus kaligrafi & dekorasi.		
	Kursus seni baca al qur’an		

Di al Fithrah tidak ada keharusan seorang santri lulusan madrasah Aliyah Al Fithrah untuk melanjutkan ke jenjang selanjutnya di dalam lingkungan pesantren. Para santri diberi kebebasan apakah mereka akan melanjutkan di luar pesantren atau di perguruan tinggi milik pesantren.

Di Al Fithrah sendiri sebagaimana dijelaskan dalam tabel 3.8 terdapat dua lembaga pendidikan di tingkat strata satu, yaitu Ma'had Aliy dan STAI AL Fithrah. Secara kelembagaan Ma'had Aliy Al Fithrah berdiri terlebih dahulu dibanding STAI Al Fithrah yang baru berdiri pada tahun 2008 (saat itu masih Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin). Para mahasiswa santri Ma'had Aliy diwajibkan untuk tinggal di pesantren sedangkan mahasiswa santri STAI tidak. Ma'had Aliy, diumpamakan oleh KH. Musyaffa', pimpinan pengurus pesantren Al Fithrah dan mantan direktur Ma'had Aliy sebagai STAI Al Fithrah Plus. Letak *plus*-nya adalah dengan kelebihan Ma'had Aliy pada *takhasus* (pendalaman) kitab kuning dan ilmu-ilmu tasawuf.[50]

Sedangkan dalam keahlian vokasional di Al Fithrah, selama dalam pengamatan penulis, kegiatan yang paling menonjol adalah pembacaan manaqib. Pembacaan manaqib ini tidak saja diajarkan di ruang-ruang kelas atau di masjid tapi juga dibaca dalam waktu-waktu tertentu dalam frekwensi yang sangat sering di pesantren Al Fithrah. Selain pembacaan manaqib, pelatihan syuting, pelatihan falakiyah, rebana dan seni baca al Qur'an juga menjadi hal yang menonjol karena banyaknya even kegiatan dzikir masal di pesantren Al Fithrah dan aktifnya pesantren Al Fithrah dalam keterlibatan menentukan awal bulan dan akhir bulan dalam kalender Hijriyah.

Berbagai kelembagaan dan kegiatan pendidikan di Al Fithrah tersebut diatur sedemikian rupa dalam jadwal kegiatan 24 jam sehari sehingga diharapkan dapat bekerja dengan optimal dalam mendidik santri mempelajari ilmu agama Islam dan berbagai keterampilan khusus sesuai bidangnya masing-masing.

Berikut adalah jadwal belajar pada masing-masing unit pendidikan intrakurikuler di pesantren Al Fithrah dalam satu hari:

[50]Wawancara dengan Kh. Musyafa'di pesantren Al Fithrah tahun 2016.

Tabel 3.9
Lembaga-Lembaga Pendidikan Intrakurikuler dan Jam Masuk[51]

Tingkat	Jam Masuk	Jam Keluar
TPQ/RA	18.15 WIB	20.15 WIB
TK	07.00 WIB	09.00 WIB
Madrasah Diniyah Takmiliyah	18.15 WIB	20.15 WIB
Madrasah Ibtidaiyah 1. Kelas 1-3 2. Kelas 4-6	 07.00 WIB 07.00 WIB	 10.00 WIB 13.30 WIB
Madrasah Tsanawiyah	07.00 WIB	13.30 WIB
Madrasah Aliyah	07.00 WIB	13.30 WIB
Ma'had Aly	07.00 WIB	10.30 WIB
STAI Al Fithrah	13.00 WIB	17.00 WIB

Pembagian jam belajar pada masing-masing jenjang ini dilakukan dengan mempertimbangkan sumber daya manusia yang ada serta faslitas yang dimiliki oleh pesantren Al Fithrah Kedinding Lor. Dari table 3.9 kita bias melihat bagaimana peruntuka jenjang tersebut di-segmentase-kan. Misal kenapa TPQ dan madrasah Takmiliyah masuk sore har atau petang karena rata-rata pesertanya adalah para santri tidak mukim (*kalong*) yang berasal dari daerah sekitar pesantren Al Fithrah Kedinding Lor dan Surabaya pada umumnya. Para pengajar di tingkat TPQ da Madrasah diniyah takmiliyah di Al Fithrah adalah santri senior yang telah lulus Aliyah atau masih berstatus sebagai mahasiswa ma'had aliy dan mahasiswa STAI Al Fithrah yang tinggal di dalam pesantren.

Secara keseluruhan tanpa memperlihatkan jenjang pendidikan santri di Al Fithrah, maka jadwal kegiatan dalam satu hari penuh para santri adalah sebagai berikut:

---

[51]Berdasarkan keterangan Humas Pesantren dan jadwal jam masuk pelajaran di kantor pesantren Al fithrah. Data diambil pada 08 September 2015.

Tabel 3.10
Jadwal Kegiatan Keseharian (Siang Malam)
Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah[52]

No	Jam (Waktu Istiwa')	Kegiatan
1.	03.30 – 04.00 (30′)	- Bangun Pagi. - Persiapan Sholat Shubuh.
2.	04.00 – 05.40 (100′)	Aurod Sebelum dan Sesudah Sholat Subuh (Berjama'ah).
3.	05.40 – 06.25 (45′)	- Membaca Al Qur'an dan Ngaji Kitab. - Senam Kebugaran (Hari Minggu).
4.	06.25 – 06.35 (10′)	- Sholat Isyroq berjama'ah (Dua Raka'at). - Sholat Dluha berjama'ah (Dua Raka'at). - Sholat Isti'adzah berjama'ah (Dua Raka'at).
5.	06.35 – 07.15 (40′)	Makan Pagi.
6.	07.15 – 07.30 (15′)	Persiapan Sekolah.
7.	07.30 – 09.30 (120′)	Masuk Sekolah Jam Ke-1, 2 dan 3 (Satu, Dua dan Tiga).
8.	09.30 – 09.50 (20′)	Istirahat.
9.	09.50 – 11.50 (120′)	Masuk Sekolah Jam Ke-4, 5 dan 6 (Empat, Lima dan Enam).
10.	11.50 – 13.00 (70′)	Isoma.
11.	13.00 – 14.00 (60′)	Masuk Sekolah Ke-7 (Tujuh).
12.	14.00 – 15.00 (60′)	Istirahat.
13.	15.00 – 15.20 (20′)	Persiapan Sholat 'Ashar.
14.	15.20 – 17.00 (100′)	- Sholat 'Ashar dan Aurod (Berjama'ah). - Musyawarah / Majlis Kebersamaan Dalam Kajian Ilmiah I.
15.	17.00 – 17.30 (30′)	Persiapan Sholat Maghrib.

[52]Tabel data kegiatan pondok pesantren Al Fithrah tahun 2016.

16.	17.30 – 19.20 (110′)	- Aurod Sebelum dan Sesudah Adzan Sholat Maghrib Berjama'ah. Sholat Maghrib dan Aurod Setelah Sholat Maghrib. - Kirim Do'a Bersama / Istighotsah dan Tahlil (Malam Jum'at).
17.	19.20 – 20.20 (60′)	- Sholat Isya', Aurod dan Sholat Li Qodlo-il Hajat (Berjama'ah). - Diba' (Malam Jum'at). - Manaqib (Malam Minggu).
18.	20.20 – 21.00 (40′)	Makan Malam.
19.	21.00 – 22.00 (60′)	- Remidi, Kursus Bahasa Arab dan Bahasa Inggris
20.	22.00 – 00.30 (150′)	Musyawarah Kubro / Majlis Kebersamaan Dalam Kajian Ilmiyyah II (Seminggu Dua Kali) dan Bahtsul Masa'il / Majlis Kebersamaan Dalam Kajian Ilmiyyah III.
21.	00.30 – 01.00 (30′)	Sholat Malam (Sholat Tahajjud, Sholat Tasbih dan Sholat Witir)
22.	01.00 – 03.30 (150′)	------ Istirahat (Tidur Malam) ------

b. Formulasi Kurikulum Pondok Pesantren Al Fithrah

Sistem pendidikan yang diterapkan di Pesantren Assalafi Al Fithrah Surabaya adalah sistem *salafiyah*, dimana para santri diwajibkan mengikuti pengajian para ustadz baik dengan yang dilaksanakan dengan *bandongan* atau *sorogan* yang diselenggarakan pada pagi sampai siang hari. Sistem pembelajaran secara klasikal sesuai dengan jenjang dan tingkat pendidikan masing-masing mulai TPQ, TK, MI, Madrasah Tsanawiyah, Program Isti'dad/Akselerasi, Madrasah Aliyah, Ma'had Aliy (jam belajar 07.30 - 14.00 WIS-Waktu Istiwa'-). Dengan kegiatan pelajaran inti berada di madrasah tsanawiyah dan Aliyah yang kedua-duanya menggunakan patokan kurikulum dengan persentase 70% pendidikan keagamaan (Islam) dan 30% pendidikan umum. Sedangkan TPQ dan MI pesantren banyak dihuni oleh santri *kalong* dari para masyarakat sekitar.

Kegiatan lain yang harus diikuti para santri pada malam hari adalah musyawarah yang diadakan di kelas-kelas dan di masjid pesantren. Yang dimaksud musyawarah dalam hal ini adalah pendalaman materi kitab-kitab nahwu, ṣaraf dan fikih yang dibimbing oleh seorang wali kelas secara klasikal sesuai dengan tingkat dan jenjang pendidikan masing-masing.

Kegiatan yang berkaitan dengan penanaman akhlaqul karimah (budi pekerti) dikemas dalam bentuk pembiasaan sopan santun dan kegiatan ubudiyah yang lazim disebut Wadlifah baik yang sifatnya *mahdhah muqayyadah* (ritual yang ditetapkan secara syariat Islam) maupun *mahdhah ghayru muqayyadah* (ritual yang tidak ditetapkan secara tetap tatacara pelaksanaannya). Hal ini merupakan *Hiden Curriculum* yang ada di pesantren Al Fithrah.

Selain kegiatan intrakurikuler sebagai yang disebutkan di atas, kegiatan Pondok Pesantren juga dibagi menjadi dua:

1) Kegiatan yang bersifat syiar, meliputi manaqib ahad (minggu) awal[53], pengajian ahad pertama dan kedua, haul,[54] majelis dzikir dan maulidur Rasul SAW.[55]
2) Wadlifah, yaitu kegiatan yang berkaitan langsung dengan dan dianggap berguna untuk menanamkan serta melatih tanggungjawab dan kejujuran hati para santri kepada Allah Swt., Nabi Muhammad Saw., Abdul Qodir Al Jilan, KH. Muhammad Utsman Al Ishaqi, dan KH. Achmad Asrori Al Ishaqy. Kegiatan kewadlifahan ini dalam keluarga besar Al Fithrah disepakati tidak dapat diubah oleh siapapun dan akan berlaku seterusnya.
   Berikut adalah kegiatan ke-wadlifahan yang ada di pesantren Al Fithrah :
   a) Salat wajib berjamaah yang dilaksanakan di masjid Al Fithrah, Sholat sunah (Qabliyah dan ba'diyah, Ishraq, Dhuha, Isti'adah, Tsubutil Iman, Hajat dan Tasbih).
   b) Dzikir-dzikir yang telah dituntunkan dan dibimbingkan oleh Kiai Asrori.
   c) Membaca al-Qur'an, dilakukan setelah tahlil subuh, diawali dengan al-Fatihah 3 kali, membaca al-Qur'an dengan sendiri-sendiri satu juz ditutup dengan doa kalamun[56] dan do'a Al Qur'an.
   d) *Maulid*, Dilakukan: setiap malam Jumat , diawali dengan al-Fatihah 3 kali , kemudian membaca *Ya Rabby*, *Innā Fatahnā*, *Ya Rasul Allāh*, dengan dipandu oleh pembaca *manaqib*, kemudian membaca rawi mulai dari kalimat *al-Hamdulillahi al- Qawiyyil al-Ghalib* dengan dibaca sendiri–sendiri sampai *Fahtazza al-Arshu*, lalu *Fahtazza al-Arshu* sampai *Mahal al-Qiyām* dibaca dengan dipandu oleh pembaca kemudian *Wawulida* dan rawi-rawi setelahnya dibaca dengan sendiri-sendiri sampai doa, kemudian membaca *nashid* dengan diiringi dengan dzikir.

---

[53]Minggu awal dalam perhitungan kalender Hijriyah.

[54]Peringatan kematian tahunan.

[55]Berupa pembacaan dzikir yang diulang-ulang secara berjamaah dan diteruskan dengan membaca kitab maulid yang banyak beredar dan dipakai oleh tradisional muslim yaitu kitab burdah dan diba'i.

[56]Doa *kalamun* biasa dibaca di pesantren-pesantren tradisional menjelang dan sesudah mengaji. Pengarang syair ini adalah Shamsu al-Dīn Abū 'Aliy Muḥammad bin 'Aliy bin 'Abd al-Raḥmān atau yang dikenal sebagai Ibn 'Irāq al-Dimishqiy. Lih. Shihab al-Dīn Abī al-Falāh, *Shadarāt al-dhahāb fi Akhbār man dhahab,* jilid 10 (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1993), 273-277.

e) *Manaqib*, Dilakukan setiap malam ahad, diawali dengan al-Fatihah 3 kali, kemudian membaca *manaqib* sendiri-sendiri selama 20 menit lalu doa kemudian membaca *Ibadallāh*, *Yā Arhām al-rāhimin* dan nasyid sampai selesai kira-kira 10-15 menit.

Sedangkan kajian unggulan yang menjadi ciri khas kurikulum Pondok Pesantren Al Fithrah selama ini adalah sebagai berikut:

a. Fikih (*Fiqh Manhaji, Mahalli* dan *Mizan Kubra*).
b. Tasawuf (*Risalat al-Qushairiyyah, Ihyā' Ulūm al-dīn, Al-Hikam li Ibn 'Aṭa'illāh, Al-Anwār al-Qudsiyyah* dan *Al-Muntakhabāt fī Rabiṭaṭ al-Qalbiyyah wa Ṣilat al-Ruhiyyah*)
c. Sejarah Nabi/Tarikh Nabawiyah (*Al-Insanul Kamil li al-Mālikiy*).
d. Gramatikal Bahasa Arab (*Amtsilat al-Taṣrifiyah* & *Alfiyah Ibnu Mālik*).

Keempat kajian unggulan di atas dimasukkan dalam kajian Bahsul Masail dan sebagian lainnya masuk dalam kurikulum madrasah Al Fithrah sebagaimana terlihat dalam kurikulum madrasahnya.

Berikut saya sampaikan sebaran kurikulum dalam pendidikan madrasah tsanawiyah Al Fithrah Kedinding Surabaya:

Tabel 3.11
Struktur Kurikulum
Madrasah Tsanawiyah Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah

Mata Pelajaran	**Kelas I**	**Kelas II**	**Kelas III**
Al-Qur'an	Mushaf Al Qur'an	-	-
Hadith	Arba'īn Nawāwi	Fath al-Qarīb al Mālikiy	Fath al-Qarīb al Mālikiy
Tauhid	'Aqidat al-'Awām	Jawāhir al-Kalamiyah	Jawāhir al-Tawhīd
Fikih	Yuwāqid al-Nāfisah I	Yuwāqid al-Nāfisah II	Yuwāqid al-Nāfisah III
Fikih Wanita (Khusus Putri)	Pengantar Fikih Wanita	Pengantar Fikih Wanita	-
Tajwid	Mukhtasạr Hidayat al-Mustafīd	Jazāriyah	-
Akhlak	Wasạ̄yā	Taysir al-Khalāq	Tahliyah wa al-Taghīb
Tarikh	Syama'il al Rasūl	Mahabbah al-Rasūl	Mahabbah al-Rasūl
Nahwu	Wafiyah	Sharh al-Jurumiyah	'Imriṭiy
Saraf	Ṣafiyah/ Amẓiilah	Al-Kāfiyah	Qawa'id al-Ṣarf al-Lughawiy
I'lal	-	Qawā'id al-I'lāl	-
Ke-Alfithrah-an	Fathah al-Nūriyah dan waḍaid Yawmiyah	-	-
Bahasa Arab	Buku Bebas	Buku Bebas	Buku Bebas
PKn	LKS	LKS	LKS
Bahasa Indonesia	LKS	LKS	LKS
IPA	LKS	LKS	LKS
IPS	LKS	LKS	LKS
Bahasa Inggris	LKS	LKS	LKS

Kurikukulum agama mendominasi pengajaran di Madrasah Tsanawiyah Al Fithrah. Madrasah Tsanwiyah Al Fithrah menerapkan *standard input* berupa

penguasan ilmu agama Islam dasar. Bagi mereka yang tidak mencapai standart tersebut saat tes masuk, maka mereka harus menjalani kelas akselerasi (program *i'dad/isti'dad*) yang berlangsung satu semester atau satu tahun tergantung kemampuan santri peserta program *i'dad* tersebut.

Jika dilihat dari kurikulum yang ada, setidaknya bias terlihat bahwa pesantren Al Fithrah Kedinding Lor memadukan pengajaran al-Qur'an, Fikih, Tasawuf, dan gramatikal dasar Bahasa Arab. Di samping itu mereka juga memberikan pengajaran umum yang diujikan di ujian nasional.

Sedangkan dalam kurikulum Madrasah Aliyah Al Fithrah sebagaimana tertera di bawah ini, terlihat bahwa kitab-kitab yang digunakan adalah kitab yang masyhur di pesantren tradisional di Indonesia dipadu dengan pembelajaran *manaqib* 'abd al-Qadr al-Jīlānī yang menjadi ciri khas pesantren Al Fithrah Kedinding Lor sebagai pesantren tarekat.[57] Selain pelajaran rumpun agama tampak pula bahwa mata pelajaran umum yang diajarkan adalah mata pelajaran yang juga diujikan dalam ujian negara sebagaimana di madrasah tsanawiyah mereka.

---

[57]Walau disebut pesantren tarekat bukan berarti semua santri Al Fithrah harus menjadi anggota tarekat yang di-murshid-i oleh pengasuh pesantren. Semua santri bebas menentuka apakah ia mau berbaiat atau tidak menjadi murid tarekat.

Tabel 3.12
Struktur Kurikulum
Madrasah Aliyah Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah

Mata Pelajaran	**Kelas I**	**Kelas II**	**Kelas III**
Tauhid	Maqāṣid al-Athna	Maqāṣid al-Athna	Al-Jāmi' al-'Awām
Hadith	Riyād al-Ṣālihīn	Riyād al-Ṣālihīn	Riyad al-Ṣālihīn
Ilmu Hadith	-	-	Taysir fi al-Muṣṭalah al-hadīth
Tafsir	Jalalayn	Jalālayn	Jalalayn
Ilmu Tafsir	Qawā'id Al-Asasiyah fi 'Ulūm al-Qur'ān	Al-Itqān	Al-Itqān
Fikih	Al-Tadhīb	Kifāyat al-Akhyār	Kifāyat al-Akhyār
Ushul Fikih	Mabādi' al-Awwaliyah	Qawā'id al-Asāsiyah fi Uṣul al-Fiqh	Sharh Manẓumah al waraqāt
Tarikh	Sīrah Nabawiyah	Sīrah Nabawiyah	Sīrah Nabawiyah
Nahwu	Taqrīrāt Alfiyah	Taqrīrāt Alfiyah	Taqrīrāt Alfiyah
Saraf	Naẓm al-Maqsūd	-	-
Balaghah	Jawāhir al-Wāḍihah	-	Jawāhir al-Balāghah
Ilmu Mantiq	'Ilm al-Manṭiq	-	-
Akhlak	Ta'līm al-Muta'allīm	-	-
Faraid	-	-	Al-Rahbiyah
Falaq	-	-	Panduan Falaq
PKN	LKS	-	-
Bahasa Indonesia	LKS	-	LKS
Matematika	LKS	-	LKS
Biologi	LKS	-	LKS
Bahasa Inggris	-	LKS	LKS
Bahasa Arab	Muhawarah al-Hadithah	-	Ta'lim al-Lughah
Seni Budaya	Manaqib/Maulid	-	-

c. Metode Pembelajaran di Pondok Pesantren Al Fithrah, Kedinding Lor

Dalam laporan, dokumen, dan hasil wawancara dengan pengurus pesantren Al Fithrah, setidaknya lima metode dasar yang dipakai dalam proses belajar-mengajar di dalam pesantren AL Fithrah, yaitu metode hafalan, *bandongan*, demonstrasi, *muhawarah*, dan metode *muẕakarah*. Kesemuanya disesuaikan dengan tujuan belajar dalam setiap pembelajaran di pesantren Al Fithrah

1) Metode Hafalan / *Muhāfaẓah*

Metode hafalan di Al Fithrah ialah kegiatan belajar santri dengan cara menghafal teks tertentu di bawah bimbingan dan pengawasan seorang ustadz. Para santri diberi tugas untuk menghafal bacaan-bacaan/nadlam dalam jangka waktu tertentu, kemudian dihafalkan dihadapan ustadz secara periodik atau insidental tergantung petunjuk gurunya tersebut. Metode ini di pesantren Al Fithrah terutama sekali dipakai dalam menghafalkan *manaqib* Shaikh Abdul Qadir Jailaniy, surat-surat dalam al-Qur'an, *hadīth* Nabi Muhammad, rumus-rumus Bahasa Arab dan ilmu fonan (tajwid) al-Qur'an.

2) Metode *bandongan*

Yaitu kegiatan pembelajaran yang dilakukan oleh seorang ustadz terhadap sekelompok anak didik atau santri untuk mendengarkan dan menyimak apa yang dibaca, diterjemahkan, diterangkan dan diulas dari teks-teks kitab beraksara Arab tanpa harakat (kitab kuning/*turath*). Metode bandongan ini tidak saja dilakukan pada saat pengajian kitab di masjid pesantren tapi juga di kelas-kelas di madrasah yang ada di pesantren Al Fithrah. Terutama saat pembelajaran mata pelajaran agama.

3) Metode demonstrasi/Praktek Ibadah

Ialah cara pembelajaran yang dilakukan dengan memeragakan (mendemontrasikan) suatu keterampilan pelaksanaan ibadah tertentu yang dilakukan perorangan maupun kelompok di bawah petunjuk dan bimbingan ustaz.

4) Metode *muhawarah*/percakapan

Metode ini merupakan latihan bercakap-cakap dengan bahasa arab atau bahasa asing lain yang diwajibkan oleh pondok pesantren kepada para santri. Metode ini banyak dilakukan di kelas-kelas di madrasah yang ada di pesantren pada mata pelajaran bahasa. Akan tetapi metode ini jarang diterapkan dalam keseharian para santri seperti layaknya di pesantren modern.

5) Metode Mudzakarah /diskusi

Yaitu pertemuan ilmiah yang membahas masalah diniyah, seperti

ibadah, aqidah dan masalah agama pada umumnya. Metode ini mirip dengan metode musyawarah, bedanya metode mudzakarah pesertanya adalah para kyai atau santri tingkat tinggi. Di Al Fithrah metode ini seringkali disebut juga sebagai *Bahth al-Masāʼil* keagamaan. Perdebatan-perdebatan akademis ala pesantren terjadi di sana. Pemilihan isu biasanya ditentukan secara bersama dalam kelompok untuk kemudian para santri diharapkan sudah mempelajari isu-isu tersebut dan juga banyak santri yang membawa kitab sebagai bukti atas argumen-argumen keagamaan yang dinyatakan.

6) Metode *Rihlah*

Kegiatan pembelajaran yang dilaksanakan diluar kelas berupa kunjungan ke obyek tertentu. Kegiatan ini menjadi kegiatan rutin incidental di pesantren Al Fithrah. Konon kegiatan ini dilakukan agar para santri juga mengetahui dunia luar dan mengalami suasana baru.

Dari semua hal di atas yang telah dijabarkan dapat disimpulkan bahwa pesantren Al Fithrah adalah pesantren *salafiyah* yang ada di Surabaya. Ia lekat dengan tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah dimana pengasuh dan pendiri pesantren ini adalah seorang mursyid tarekat. Secara kelembagaan, pesantren Al Fithrah memilih jalur *salafiyah* sebagai bidang garapan mereka. Dinamisasi struktur kelembagaan pendidikan yang ada di dalamnya terjadi sebagai ejawantah pengakuan atas negara, lebih khususnya atas regulasi lembaga pendidikan agama dan keagamaan di Indonesia. Kurikulum mereka terdiri dari 70% agama dan 30% pelajaran umum. Ejawantah kurikulum ini sebagai formulasi penguasaan ilmu keagamaan yang menjadi prioritas di pesantren Al Fithrah.

Sebagai kesimpulan dalam bab ini, saya mengetengahkan data penelitian yang saya temukan tatkala saya melakukan penelitian lapangan (*field research*). Sengaja pada bab ini saya tulis secara deskriptif untuk memberi gambaran utuh tentang pesantren yang menjadi subjek penelitian dalam tulisan ini. Sebagaimana disebutkan di awal bab ini bahwa pesantren-pesantren salaf yang dipilih adalah tiga pesantren besar salaf yag terletak di Jawa Timur yaitu secara lebih spesifik terletak di kota Surabaya sebelah utara, terletak di dekat perlintasa bus Surabaya Jakarta yaitu di utara sungai Widang, Tuban, dan yang terrakhir terletak di sebuah desa sekitar 10 kilometer ke selatan dari kota Kabupaten Pamekasan. Masing-masing pesantren tersebut adalah pesantren Al Fithrah Kedinding Lor Surabaya, pesantren Langitan Tuban, dan pesatren Bata-bata Pamekasan.

Ketiga pesantren ini, walaupun sama-sama mengaku dan mendefinisikan dirinya sebagai pesantren salaf (*salafiyah*) dan memiliki ideologi keislaman yang sama antara satu sama lain, seperti pola pelajaran agama Islam yang relatif sama, bahan ajar yang juga didominasi oleh kitab kuning, dan sistem kepemimpinan yang masih bertumpu pada karisma kiai, akan tetapi juga memiliki irisan-irisan berbeda

di antaranya. Pesantren Al Fithrah Kedinding Lor adalah pesantren *salafiyah* yang secara resmi menganut tarekat yaitu tarekat Qadiriyah Naaqsabandiyah dan menjadi salah satu pusat tarekat terbesar di Indonesia. Berbeda dengan pesantren Al Fithrah, pesantren Langitan dan pesantren Bata-bata tidak mengumumkan secara resmi bahwa pesantrennya mengikuti tarekat tertentu. Walau begitu, saya menemukan bahwa terdapat tradisi hubungan santri-kiai yang dipengaruhi secara kuat oleh tarekat atau mistisisme Islam secara umum.

Perbedaan kedua seperti saya deskrisikan tentang letak bangunan pesantren di atas, adalah pada *setting* bangunan pesantren. Berbeda dengan pesantren Bata-bata dan Langitan yang lebih 'naturalis' dalam mengatur tata letak bangunan pesantrennya tanpa *blue print* yang jelas. Pesantren Al Fithrah Kedinding Lor memiliki *blue print* pembangunan tersebut. Akibatnya memang bisa terlihat dari lebih tertatanya pesantren Al Fithrah dibanding dua pesantren *salafiyah* lainnya. Dua pesantren *salafiyah* lain dalam penelitian ini menjadi gambaran bagaimana konsep berpikir para kiai pesantren salafiyah berpikir tentang lembaga pendidikan mereka. Mereka berpikir bahwa mereka adalah pelayan umat, tatkala umat dating maka mereka layani dengan membuatkan mereka pondokan atau asrama dan fasilitas penunjang lainnya termasuk pembangunan kelas belajar.

BAB IV

PERANAN KIAI DAN MODEL KEPEMIMPINAN DI PESANTREN

Saat saya melakukan *field work* untuk kepentingan penelitian ini, saya melihat sebagaimana dinyatakan Dhofier bahwa faktor kiai tetaplah menjadi faktor terpenting di pesantren tradisional.[1] Malik Fadjar menambahkan bahwa kepemimpinan di pesantren terpola sebagai kepemimpinan sentralistik dan hirarkis yang berpusat pada kiai.[2] Keberadaan mereka menjadi penentu ke mana pesantren akan bersikap. Dari itulah kenapa bab ini menjadi penting bagi penelitian ini. Tetapi berbeda dari Dhofier, Geertz, dan peneliti lain tentang Islam di Indonesia, saya menemukan ada perubahan-perubahan pola kepemimpinan kiai di pesantren *salafiyah* yang menurut hemat saya penting untuk saya kemukakan, dan untuk itulah bab ini ditulis.

Setelah di bab sebelumnya saya menjelaskan tentang profil pesantren *salafiyah* yang saya teliti, maka di bab ini saya hendak menguraikan tentang bagaimana sistem kepemimpinan di pesantren *salafiyah* yang saya temukan. Lebih khususnya, saya akan membahas bagaimana seseorang dapat menjadi kiai, bagaimana proses suksesi di sebuah pesantren terjadi dan bagaimana perubahan karakter kepemimpinan yang ada di pesantren tradisional saat ini serta bagaimana sebuah keputusan tentang kurikulum dibuat di pesantren.

Dalam bab ini, saya berargumen bahwa telah terjadi perubahan bentuk karisma kiai di pesantren tradisional dari yang semula lebih bersifat personal menjadi lebih bersifat kelembagaan. Oleh karena perubahan ini, maka ada kecenderungan pula untuk membicarakan desain dan konsep kurikulum secara bersama pula di sebuah pesantren. Kecenderungan ini juga menjawab pertanyaan kenapa saat ini banyak orang tahu nama pesantren tertentu tapi tidak mengetahui nama kiainya. Jika dahulu kala nama pesantren lebih dikenal dengan nama kiainya seperti pesantren Kiai Khalil Bangkalan untuk menyebut pesantren Kademangan atau pesantren Kiai Hasyim Asyari untuk menyebut pesantren Tebuireng maka sekarang pesantren lebih dikenal dengan nama lembaganya seperti pesantren Langitan, pesantren Kedinding, ataupun pesantren Bata-bata dibanding nama kiainya. Perubahan ini menurut saya terjadi karena semakin kuatnya sistem kelembagaan yang dibuat oleh kiai dan semakin kolektifnya kepemimpinan di pesantren tradisional.

A. Awal mula Menjadi Kiai

Kiai adalah pemimpin keagamaan dan kelembagaan di pesantren. Di pesantren-pesantren tradisional, kiai, di samping sebagai pemimpin lembaga, ia sekaligus menjadi pemilik pesantren. Bangunan-bangunan di pesantren tradisional

---

[1]Zamaksyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 55; Geertz menyebut bahwa kiai adalah kandidat terpenting sebagai *cultural broker actor*. Lih. Clifford Geertz, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker" *Comparative Studies in Society and History*, No. 2 (Jan., 1960), 229-230.

[2]Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam* (Jakarta: Yayasan Fajar Dunia, 1999), 115.

pada umumnya berdiri di atas tanah milik kiai. Istilah kiai sendiri berasal dari bahasa Jawa yang berarti sesuatu yang dihormati, akan tetapi kemudian mengalami penyempitan makna menjadi tokoh Muslim yang memimpin pesantren dan memberikan pengajaran kitab-kitab Islam klasik kepada para santrinya.[3]

Figur Kiai dalam masyarakat Islam tradisional dalam catatan Horikoshi terjadi akibat hubungan saling menguntungkan, di satu pihak masyarakat mengharapkan keuntungan spiritual, moral, dan bimbingan keagamaan sekaligus sebagai pemimpin keagamaan, imbalannya tentu masyarakat menjadi menghormati sosok kiai.[4] Machasin menambahkan bahwa para pemimpin keagamaan tersebut menjadi media penghubung antara dunia ketuhanan (*divine world*) dengan dunia profan.[5] Kondisi dihormati inilah dalam konteks pesantren disebut sebagai karisma kiai. Hal yang sama dinyatakan oleh Mastuhu tatkala menyatakan tentang kepemimpinan karismatik di pesantren sebagai kepemimpinan yang bersandar kepada kepercayaan antri atau masyarakat umum sebagai jamaah bahwa kiai merupakan pemimpin pesantren yang mempunyai kekuasaan yang berasal dari Tuhan.[6] Oleh karenanya kiai dan keluarga kiai berada dalam top level dari stratifikasi sosial dunia pesantren. Mereka dihormati oleh masyarakat menyerupai penghormatan terhadap raja dalam tradisi kerajaan.[7]

Dalam pembahasan terkait aktor pesantren ini saya berargumentasi bahwa terdapat tiga cara seseorang menjadi kiai di kalangan pesantren *salafiyah*. *Pertama*, ia dapat menjadi seorang kiai karena ia adalah anak kiai, saya menyebutnya sebagai kiai *by given* atau *by descendent*, *kedua*, seseorang dapat menjadi seorang kiai karena melakukan rekayasa sosial (*social engineering*), *ketiga*, seseorang dapat menjadi seorang kiai karena ia menjadi menantu kiai atau kiai *by law*.

1. Menjadi Kiai karena Nasab

   Kiai sebagaimana dinyatakan di atas, ia adalah pemimpin pesantren. Di pesantren salafiyah, kepemimpinan kiai ini bermakna multi dimensi, baik secara kelembagaan, spiritual, dan keagamaan. Sehingga wajar, jika kiai dianggap memiliki karisma yang didapat dari Tuhannya. Karisma ini sering kali disandingkan dengan kejadian-kejadian istimewa yang dianggap menimpa diri kiai. Dalam kalangan Islam tradisional hal ini disebut sebagai karāmah, yaitu kekuatan gaib yang diberikan Tuhan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan

---

[3]Zamaksyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai*, 55 .

[4]Hiroko Horikoshi, "A Traditional Leader in a Time of Change: The ‘Kijaji’ and ‘Ulama’ in West Java." Ph.D Thesis, The University of Illinois at Urbana-Champaign. 300.

[5]Machasin, “Struggle for Authority: Between Formal Religious Institution and Informal-Local Leaders” dalam Azyumardi Azra, dkk (eds), *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (Netherlands:International Institute for Asian Studies, 2010), 116.

[6]Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 106.

[7]Eka Srimulyani, *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia*, Negotiating Public Spaces (Amsterdam University Press, 2012), 43.

kekuatan semacam ini selapis lebih rendah dari mu'jizat yang hanya diberikan kepada para Nabi.[8]

Rozaki menyebut bahwa karisma kiai dibangun oleh dua hal; karisma yang dibangun secara *given* dan karisma yang dibangun dari rekayasa sosial.[9] Makna karisma sendiri terdapat dua macam makna "karisma" yang termuat dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia. *Pertama*, "keadaan atau bakat yang dihubungkan dengan kemampuan yang luar biasa dalam hal kepemimpinan seseorang untuk membangkitkan pemujaan dan rasa kagum dari masyarakat terhadap dirinya" atau "atribut kepemimpinan yang didasarkan atas kualitas kepribadian individu". Makna *kedua* adalah "karunia roh kudus yang luar biasa yang diberikan kepada orang beriman supaya melayani umatnya". Makna yang kedua ini diakai oleh umat Kristen.[10] Horikoshi menyebut ada dua pendapat tentang karisma yang saling bertentangan, *pertama*, dikemukakan oleh Anderson and Oomen yang menegaskan bahwa karisma terletak pada pandangan terhadap miliknya dan hal ini merupakan sebutan yang disandangkan kepada pribadi yang karismatik, lebih hebat daripada kemampuannya sebagai pemimpin. Menurut kelompok ini karisma tidak bisa ditegaskan secara definitif tapi lebih dapat dikenali dari kepribadian, pengaruh, ekspresi, keberanian, dan kepercayaan diri, serta pandangannya yang menjelma dalam ide dan sikap. *Kedua*, dikemukakan oleh para empiris seperti Parsons yang menyatakan bahwa karisma :bukan kenyataan metafisik akan tetapi kualitas manusia yang sepenuhnya bisa diamati secara empirik..".[11]

Kiai yang memperoleh karisma secara *given* adalah karena ia adalah anak seorang kiai. Dia mendapatkan keistimewaan karena statusnya itu layaknya seorang pangeran di sebuah kerajaan.[12] Biasanya anak kiai seperti ini dipanggil dengan kata *Gus* (Agus atau Tubagus), *Mas*, atau *Ra* (Lora). Mereka mendapatkan penghormatan dari para santri dan masyarakat luas karena status keluarganya. Tindak tanduknya sering kali disakralkan oleh para santri dan masyarakat karena keistimewaannya tersebut. Banyaknya cerita anak kiai yang tidak terlihat tekun belajar saat kecil tapi menjadi begitu pandai saat mereka dewasa sering kali diajukan sebagai argumen oleh para santri dan masyarakat atas keistimewaan para anak kiai tersebut.[13]

---

[8]Menurut nomenklatur Islam, ada empat kekuatan gaib yang diberikan Tuhan: *isti'rad* (*istidrāj*) yang diberikan kepada non-Muslim, sifatnya memanjakan; *Ma'ūnah* yang diberikan kepada seorang Muslim, sifatnya untuk kebaikan; *Karāmah*, diberikan kepada seorang Muslim yang sifatnya untuk kebaikan dan kekuatan; *Mu'jizat* hanya diberikan kepada Nabi. Lih. Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam,* 106-107

[9]Abdur Rozaki, *Menabur Karisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Regim Kembar di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), 87-88

[10] Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: 1995), 447.

[11] Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan sosial* (Jakarta: P3M, 1987), 213.

[12]Eka Srimulyani, *Women and Pesantren Education*, 43.

[13]Masyarakat santri menyebutnya mereka memperoleh ilmu ladunni. Lih. Eka Srimulyani, *Women and Pesantren Education*, 45.

Kenakalan atau *kenyelenehan*[14] para anak kiai di kala kecil maupun masa remaja dianggap sebagai hal yang dapat dimaklumi oleh para santri. Keadaan perilaku yang berbeda dari tradisi orang-orang pesantren kebanyakan itu disebut dengan *jadhāb* atau *majdhūb*,[15] terkadang pula disebut sebagai *helaf*.[16] Akan tetapi sikap permakluman ini seringkali tidak berlaku bagi santri biasa yang prilaku berbeda dengan santri kebanyakan. Tentang hal ini, saya menemukan sebuah ungkapan bernada olok-olok di kalangan para santri, "Kalau anak kiai (jika *nyeleneh* disebut) *jadhab* tapi kalau bukan (anak kiai) itu (disebut) gila". Bagaimanapun, di sisi yang lebih serius saya menemukan cerita-cerita tentang santri yang dianggap mengalami kondisi *jadhab* atau *helaf* ini dan biasanya para santri lain akan menghormati kondisi ini.

Para anak kiai, sebagaimana ayah mereka biasanya dilayani oleh *abdi dalem* (*abdih delem*), *kawula* (*kabuleh*), atau *khadam*.[17] Sebutan ini ditujukan kepada santri yang mengkhususkan diri mengabdi kepada kiai dan keluarganya. Tugasnya bisa apa saja, akan tetapi di pesantren-pesantren *salafiyah* yang besar, *abdi dalem* ini biasanya mempunyai tugas masing-masing yang lebih spesifik. Ada *abdi dalem* yang kebagian menyuguhkan teh atau kopi ke para tetamu, ada pula yang bertugas menyapu halaman rumah kiai, ada pula yang bagian menyetir kendaraan kiai, ada pula yang bagian memelihara ternak kiai, mengerjakan sawah dan ladang kiai dan berbagai hal lain yang dipunyai oleh kiai. Penunjukan sepenuhnya dilakukan oleh kiai.

Perbedaan sistem *abdi dalem* di pesantren dengan sistem *abdi dalem* di keraton adalah jika *abdi dalem* di keraton motifnya adalah murni mengabdi tanpa ada cerita-cerita bahwa kelak seorang *abdi dalem* dapat menjadi raja,[18] maka sistem *abdi dalem* di pesantren dipenuhi oleh banyak cerita-cerita tentang *abdi dalem* yang mendapatkan berkah dalam hidupnya sehingga banyak di antara mereka kelak dikenal sebagai kiai di masyarakatnya atau pengusaha sukses. *Abdi dalem* di pesantren lebih bersifat magang. Biasanya seseorang akan datang kepada seorang kiai yang dikaguminya kemudian ia mengajukan diri untuk menjadi *abdi dalem* kiai. Sang kiai biasanya akan bertanya, "kenapa ingin ikut saya?" dan orang yang mengajukan proposal menjadi *abdi dalem* biasanya akan

[14]Menyalahi kebiasaan pada umumnya (Jawa).

[15]*Jadhāb* dalam istilah sufi adalah sebuah kondisi dimana seseorang tidak sadar atas apa yang terjadi pada ruang makhluk dan di saat yang bersamaan ia tersambung dengan sebuah kondisi dimana ia terhubung dengan sang Pencipta. *Majdhūb* adalah bentuk *isim maf'ūl* (objek) yang terkena perkara *jadhāb*. Lih. Mu'jam 'Arābiy. www.al-maaniy.com. Diakses pada 06 November 2016.

[16] Arti *helaf* secara harfiah adalah berbeda. Di dunia pesantren istilah ini digunakan untuk menyebut seseoang yang secara kasat mata berbeda dengan prilaku orang kebanyakan.

[17]kata *khadam* atau *khuddām* adalah bentuk plural dari *khādim*. Lih. David Ayalon, "On the 'Khadim' in the Sense of 'Eunuch' in the Early Muslim Sources', *Arabica* , 32 (3), 1985, 289-308.

[18]Jangankan menjadi raja, menjadi *sentono dalem* atau pejabat tinggi di kerajaan saja mereka tidak diperbolehkan. Wawancara dengan Bayu Dardias, peneliti sistem kerajaan di Indonesia, pada 3 Oktober 2016.

menjawab, "mohon berkah-nya".[19] Kiai kemudian akan menentukan apakah ia akan diterima atau tidak. Jika tidak diterima biasanya sang kiai akan berkata, "kalau mondok di sini mengaji saja. Inshaallah sudah akan dapat barokah". Jika diterima biasanya sang kiai akan memanggil *kawula* yang lain untuk menunjukkan tempat menginap bagi *abdi dalem* baru ini. Sering kali proses pengajuan proposal menjadi *abdi dalem* ini diantar oleh orang tua si calon, walau banyak pula yang dilakukan atas dasar keinginan pribadi si santri. Dalam praktiknya, ada santri yang memang sejak awal masuk pesantren ia mengkhususkan diri menjadi *abdi dalem* dan ada pula santri yang sebenarnya pada awal mulanya adalah santri sebagaimana pada umumnya kemudian lambat laun karena diajak oleh kawannya yang telah lebih dulu menjadi *abdi dalem* ia pun memilih mengabdikan diri kepada kiai dan keluarganya.

Menjadi *abdi dalem* di pesantren bukanlah hanya menjadi dominasi orang-orang yang tidak mampu secara ekonomi. Seperti saya singgung di atas seringkali menjadi *abdi dalem* adalah sebagai arena magang. Banyak anak-anak kiai saat mudanya dengan sengaja mengabdikan dirinya menjadi *abdi dalem* kiai di sebuah pesantren. Contohnya, Kiai As'ad Syamsul Arifin, pengasuh pesantren Sukorejo dan salah satu orang paling berpengaruh di NU pada masa Suharto, konon dahulu ia adalah *abdi dalem* Kiai Kholil Kademangan Bangkalan. Penulis juga mengenal seorang kiai di Sumenep bernama Kiai Abdul Aziz di desa Pakondang. Menurut pengakuannya, sewaktu ia ada di pesantren Sukorejo, ia adalah *abdi dalem* yang bertugas mengasuh anak-anak kiai As'ad Syamsul Arifin, dan menurut pengakuan *Ra* Hasan, putra Kiai Abdul Hamid Bata-bata, dahulunya semasa di Langitan ia adalah *abdi dalem* bagian mengendarai kendaraan bagi Kiai Abdullah Faqih.

---

[19]Berkah, dikenal juga dengan barakah atau barokah. Suatu konsep abstrak yang dipercaya keberadaannya di kalangan Islam tradisional. Berkah sendiri di kalangan mereka seringkali diartikan sebagai suatu kebaikan yang bertambah. Wawancara dengan Khusairi, ketua pengurus pondok pesantren Bata-bata pada Agustus 2015

Gambar 4.1
Abdi dalem Mendampingi Kiai Abdul Hamid di Kanan Kirinya

Di kalangan santri pesantren, menjadi *abdi dalem* kiai dan keluarganya bukanlah sesuatu yang buruk dan tidak pula dipandang sebelah mata, bahkan seringkali ia dipandang sebagai sesuatu yang membanggakan. Hal ini, selain karena keyakinan akan cerita keberkahan dalam setiap pelayanan yang mereka berikan kepada kiai dan keluarganya juga disebabkan banyaknya cerita-cerita tentang kisah sukses *abdi dalem* menjadi tokoh agama atau pengusaha. Selain itu alasan normatif tersebut, terdapat dua alasan lain yang bersifat pragmatis yaitu (1) menjadi *abdi dalem* di pesantren berarti menjadi "jembatan penghubung" atau mediator antara kiai dan kelurga kiai dengan para santri dan masyarakat luas, dan (2) para *abdi dalem* memiliki akses yang lebih luas atas informasi kiai dan keluarganya yang biasanya cenderung tertutup dari santri pada umumnya.

Selain dilayani *abdi dalem*, para anak kiai juga akan memilih teman secara terbatas dari kalangan santri atau yang disebut sebagai *sareng* atau *sesarengan*.[20] Para santri yang menjadi teman dekat para anak kiai ini mendapatkan keuntungan bahwa peraturan pesantren sering kali tidak berlaku bagi mereka karena mereka dianggap menemani para anak-anak kiai tersebut. Dan untuk kasus pesantren tradisional, peraturan pesantren tidak berlaku bagi kiai dan keluarga kiai. Contoh kecilnya, jika umumnya ada jam-jam sekolah di madrasah bagi para santri, maka santri yang dipilih sebagai kawan oleh anak kiai bisa mangkir dari kewajiban ini dan para pengurus pesantren pun tentu tidak berani memberi tindakan karena kiai dan keluarganya adalah di atas peraturan pesantren. Di pesantren peraturan dibuat untuk diberlakukan bagi santri dan tidak bagi kiai dan keluarganya. Contoh lain dari hal ini adalah, jika kebanyakan pesantren melarang para santrinya berambut gondrong, akan tetapi banyak dari

[20] *Sareng* (Jawa/Madura) adalah bahasa formal untuk menyebut kawan.

para anak kiai yang berambut gondrong. Di pesantren Kedinding, saya menemukan bahwa para *sesarengan* anak kiai Asrori, rata-rata berambut gondrong mengikuti sang *Gus* yang juga gondrong.

Pola di atas menjadikan anak-anak kiai lebih mudah melakukan mobilisasi sosial saat mereka menginjak remaja atau dewasa. *Gus* Niko (Ain el Yaqin), putra kiai Asrori, misalnya, ia mempunyai jamaah dzikir yang cukup besar di Surabaya bernama *Copler Community*. Jamaah ini menjadi unik karena Gus Niko menyasar para anak-anak jalanan dan para preman di Surabaya. Di pesantren Al Fithrah, jamaah ini didukung secara penuh oleh jamaah Al Khidmah yang didirikan oleh sang ayah. Al Khidmah adalah organisasi penyelenggara setiap kegiatan yang dilakukan oleh TQN Kiai Asrori. Di Bata-bata, saat *Ra* Tohir menginjak remaja, ia punya kelompok *sesarengan* yang cukup berpengaruh di pesantren Bata-bata bernama Gasak, begitu juga dengan anak-anak Kiai Abdul Hamid lainnya.

Gambar 4.2

Abdi Ndalem sedang meengusap air mata Kiai Asrori (doc. Al Fithrah)

Pola di atas juga menguntungkan mereka jika misalnya suatu saat kelak mendirikan pesantren baru. Kiai Asrori, misalnya, saat ia pindah dari pondok *sepuh* (pesantren Jatipurwo Surabaya) milik kiai Ustman, ayahnya, beberapa santri sang ayah ikut ke pondok Kedinding yang baru didirikannya dan membantunya dalam menjalankan pondok baru tersebut. Hal yang sama dilakukan oleh *Ra* Bayan, adik Kiai Abdul Hamid dan putra Kiai Ahmad Mahfudz, saat mendirikan pesantren Palduding, banyak para santri Bata-bata dilibatkan untuk membatunya mendirikan pesantren baru tersebut. Begitu pula saat *Gus* Ubed mendirikan asrama baru di timur jalan pesantren Langitan Lama, otomatis santri senior Langitan lah yang diajak untuk membantu dalam banyak hal.

Walau begitu ada ekspektasi dari masyarakat pengguna pesantren akan kealiman para calon kiai ini. Menurut *Ra* Tohir, ekspektasi dari masyarakat ini memberikan motivasi tersendiri bagi para anak kiai untuk belajar lebih giat

dibanding santri pada umumnya. Ekspektasi ini pula di sisi lain disebut-sebut sebagai hal yang bertanggung jawab atas tingkat tekanan yang tinggi kepada para anak-anak kiai tersebut. Dalam masa Pendidikan masih menurut *Ra* Tohir, akses terhadap ekonomi yang lebih terjamin bagi anak-anak kiai serta pergaulannya yang banyak dikelilingi oleh para ahli agama Islam membantu para anak kiai untuk mememnuhi ekspektasi tersebut.[21]

Akan tetapi ada semacam ketaatan berupa anggapan baik atas anak-anak kiai yang tidak rajn dan tidak terlihat pintar saat masa kanak-kanak dan remaja. Masyarakat santri biasanya akan memberikan justfikasi atas penglihatan tidak pintar dan tidak rajin itu dengan berkata, "anak singa akan tetap jadi singa". Mereka juga menjustifikasi bahwa banyak anak-anak kiai tersebut memperoleh ilmu secara langsung dari Tuhan dengan apa yang disebut sebagai ilmu *ladunni*.[22] Walau ada ekspektasi terhadap penguasaan pengetahuan kepada para anak-anak kiai, saya melihat bahwa faktor penguasaan pengetahuan pada anak kiai ini tidak terlalu besar berpengaruh dalam penghormatan masyarakat terhadap orang bersangkutan dibanding karisma kiai yang didapat dari tipe lainnya.

Selain pada aspek ekspektasi terhadap pengetahuan keislaman, hal yang tak kalah penting di hadapan masyarakat adalah akan bentukan karisma yang akan didapatkan para anak kiai ini kelak adalah pada bagaimana cara ia berprilaku. Semakin baik prilaku saat ia menjadi kiai semakin besar karisma yang didapatkannya. Alim dalam kontes pesantren sering kali tidak berkorelasi secara langsung dengan penguasaan ilmu pengetahuan keagamaan Islam tapi sering kali berkorelasi dengan etika prilaku (*attitude* atau akhlak) dari individu tersebut. Dalam hal ini, kita akan akan disuguhkan tentang kemulian akhlak para anak kiai terutama yang bermetamorfosis menjadi kiai muda. Cerita-cerita tentang akhlaknya yang mulia banyak diceritakan kembali secara oral ataupun tulisan oleh para santri kiai tersebut, baik para santri aktif ataupun yang telah menjadi alumni pesantren. Cerita-cerita kesederhanaan dan akhlak mulia anak-anak Kiai Abdullah Faqih, anak-anak Kiai Abdul Hamid, anak-naka Kiai Ahmad Asrori akan mudah kita temukan saat kita berada di pesantren tersebut dan bercerita tentang sosok sang kiai.

2. Menjadi Kiai Karena Rekayasa Sosial

Jenis karisma kiai yang kedua adalah karisma yang didapat karena melakukan rekayasa sosial. Mereka ini berasal dari keluarga bukan kiai melainkan berasal dari kalangan masyarakat kebanyakan yang berasal dari berbagai macam profesi yang terdapat dalam masyarakat. Rozaki memberikan contoh seorang kiai bernama Jazuli, ia adalah seorang kiai berumur 45 tahun. Ia bukan anak kiai, kedua orang tuanya adalah pedagang. Pada masa mudanya ia menaruh minat yang besar terhadap ilmu agama Islam. Dimulai dari belajar di langgar dekat rumahnya, selepas sekolah dasar, Jazuli tidak melanjutkan

[21]Wawancara dengan *Ra* Tohir, 02 Februari 2018.

[22]Eka Srimulyani, *Women and Pesantren Education*, 45

sekolahnya ke SMP tapi memilih untuk melanjutkan ke pesantren Asysyirojiyah Sampang. Sebuah pesantren *salafiyah* yang tidak terlalu besar.

Setelah 10 tahun di pesantren ia boyong dan diminta oleh keluarganya agar tidak menjadi pedagang tapi menjadi guru ngaji saja. Ia setuju dan mulailah ia mengajar ngaji anak-anak di kampungnya. Awal mula ia hanya mengajar baca tulis al-Qur'an, lama kelamaan ia pun mulai mengajar kitab tafsir Jalālayn, Ihyā' Ulūm al-dīn, dll. kepada orang-orang yang lebih tua. Awal mula ia mengajar kitab kuning, tidak semua masyarakat setuju, karena Jazuli tidak punya garis darah kiai. Menghadapi hal tersebut Jazuli memilih tidak menggubrisnya dan meneruskan pekerjaannya. Lama kelamaan, Jazuli memperoleh kepercayaan dari masyarakat banyak dan diberi kepercayaan untuk mendidik anak-anak mereka. Selain itu, Jazuli juga kerap mengadakan perayaan hari-hari besar Islam bersama teman satu almamaternya. Tak jarang ia mengundang kiai tempat dulu ia belajar di pesantren. Tak jarang, Jazuli mulai dipercaya untuk memimpin kegiatan sosial keagamaan di masyarakat mulai dari tahlil hingga selametan. Perlahan, Jazuli mulai mengisi ceramah agama dalam setiap kesempatan kegiatan sosial keagamaan yang ada. Saat ini Jazuli dapat menikmati kedudukannya sebagai kiai di desanya yang dipercaya oleh masyarakat sekitar untuk mendidik anak-anak mereka.[23]

Jenis karisma kiai yang kedua ini jika dipetakan setidaknya terdapat tiga faktor yang menjadi penentu. *Pertama*, terletak dalam penguasaannya terhadap ilmu-ilmu keislaman dan kesalehan personal yang dia tampakkan. *Kedua*, konsistensinya dalam memberikan pelayanan sosial terhadap masyarakat melalui kegiatan sosial keagamaan yang dihelat di masyarakat. *Ketiga*, hubungannya dengan sang guru kala di pesantren dulu dan peran sertanya dalam memberikan justifikasi atas ketokohannya di tingkat masyarakat pedesaan.[24] Ketiga faktor ini menentukan seberapa besar dia akan membangun karisma sebagai seorang kiai.

Jenis kharisma kiai yang kedua ini banyak saya temukan pada alumni pesantren Langitan, pesantren Bata-bata, dan pesantren Al Fithrah Kedinding. Terutama hal ini sangat terlihat pada alumni pesantren Bata-bata yang memiliki basis santri dari kalangan rakyat kebanyak yang lebih luas. Mengutip kategorisasi Wertheim dan Harsya W. Bachtiar sebagaimana dikutip oleh Dawam rahardjo, mereka berasal dari kalangan *santri-wong cilik*. Pranowo mengungkapkan bahwa dalam konteks kategorisasi berdasar agama (teologis) dalam masyarakat Islam maka terbagi menjadi dua; *santri-abangan* dan secara

[23] Abdur Rozaki, *Menabur Karisma Menuai Kuasa,* 88-92.
[24] Abdur Rozaki, *Menabur Karisma Menuai Kuasa,* 92-93.

sosiologis terbagi dalam *priyayi-wong cilik*.[25] Maka tatkala melihat kategori ini, santri dan alumni Bata-bata banyak yang berasal dari kalangan *santri-wong cilik*. Hal sedikit berbeda ada di pesantren Langitan di mana banyak latar belakang santri dan alumninya banyak yang berasal *santri-priyayi* atau elit lokal masyarakat pedesaan.

3. Menjadi Kiai karena Menantu

Para kiai layaknya manusia yang lain, tidak selalu mempunyai anak laki-laki yang akan secara otomatis mewarisi trah kekiaiannya. Sering pula seorang kiai memiliki anak perempuan yang dalam hal ini tidak mungkin memiliki titel seorang kiai karena titel tersebut dalam tradisi pesantren disematkan kepada laki-laki. Sedangkan bagi perempuan sering kali disebut neng atau saat sudah besar disebut sebagai nyai. Jika hal ini terjadi maka yang menjadi kiai adalah suami dari anak perempuan kiai tersebut. Dari kedua jenis karisma yang disebutkan oleh Rozaki, ia lupa pada satu jenis karisma in, yaitu menjadi menantu kiai. Menantu kiai bukanlah anak kiai. Ia boleh jadi adalah anak orang biasa, akan tetapi memperoleh keistimewaan karena dia menikahi anak kiai. Biasanya yang dipilih sebagai menantu adalah jika dia bukan anak kiai, mestilah dia adalah seorang santri yang dikenal kepintarannya dan baik akhlaknya.

Segala atribut keistimewaannya ia dapat karena faktor istri yang dinikahinya. Bisa saja, karisma yang dia dapatkan adalah *granted* atau *given* tapi tidak absolut seperti pada model pertama. Ia bisa saja hilang jika seandainya terjadi perpisahan antara dirinya dengan sang istri. Jenis karisma seperti ini banyak saya temukan di pesantren. Kategori seperti ini disebutkan oleh Pranowo dalam disertasi dan dalam bukunya yang menyatakan pesantren besar di tempat ia meneliti, pendirinya bukanlah seorang keturunan kiai. Ia hanya anak seorang pegawai pada masa Hindia Belanda yang kemudian menikah dengan seorang putri kiai. Setelah membantu mengajar di pesantren mertuanya untuk beberapa tahun, akhirya ia memutuskan untuk mendirikan pesantren sendiri di desa lain.[26]

Dalam konteks penelitian ini saya melihat bahwa *Mbah* Khozin, *Mbah* Hadi, dan Kiai Marzuqi adalah generasi para menantu. Mbah Khozin adalah menantu *Mbah* Soleh putra Kiai Nur, pendiri Langitan, *Mbah* Hadi adalah menantu dari *Mbah* Khozin. Sedangkan Kiai Marzuqi adalah saudara *Mbah* Hadi, dan adapun Kiai Abdullah Faqih adalah kemenakan *Mbah* Hadi dan Kiai Marzuqi. Akan tetapi saya tidak hendak menggolongkan anak-anak Kiai Marzuqi dan anak-anak Kiai Abdullah Faqih ini dalam golongan menantu, karena mereka lahir tatkala orang tua mereka sudah menjadi kiai sebuah pesantren besar. Hal yang sama terjadi pada masa Kiai Mahfudz, ia adalah menantu Kiai Abdul Majid, maka ia bisa kita masukkan ke dalam kelompok ketiga. Akan tetapi para putra Kiai Mahfudz tidaklah dapat dikategorikan

---

[25]M. Dawam Rahardjo, "Islam Faktual: Antara Tradisi Besar dan Tradisi Kecil" dalam Bambang Pranowo, *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa* (Yogyakarta: Adicita, 1999), ix.

[26]Bambang Pranowo, *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*, 55-60.

sebagai generasi menantu karena ia telah lahir sebagai anak kiai di pesantren dimana ia dibesarkan. Sedangkan Kiai Asrori Kedinding telah terlahir sebagai kelompok pertama dalam persoalan karisma ini.

Ketiga pendiri (*founder*) pesantren di atas diuntungkan oleh "darah langit" yang mengalir dalam tubuh mereka.[27] Sehingga saat mereka mendirikan pesantren baru, mereka mendapatkan benefit atas statusnya, kesulitannya berbeda dengan santri bukan anak kiai yang hendak mendirikan pesantren. Temuan ini sama dengan temuan Dhofier yang menyatakan bahwa hampir semua pesantren besar di Jawa didirikan oleh keturunan kiai. Dhofier menunjukkan bagaimana tiga puluh kiai terkenal mempunyai keturunan dari moyang yang sama, yaitu Kiai Shihah, pendiri pesantren Tambakberas, Jombang, Jawa Timur tahun 1831.[28] Temuan yang sama juga diungkapkan oleh Hiroko tatkala melakukan penelitian di Cipari, Jawa Barat, ia menemukan bahwa sejumlah kiai dari beberapa pesantren di wilayah tersebut adlah keturunan Zainal Abidin, seorang ulama yang menjadi penyebab cikal bakal desa setempat.[29]

Setelah secara resmi mereka mendirikan pesantren dan mempunyai santri yang berguru kepadanya, biasanya sejak saat itulah mereka akan dipanggil sebagai kiai. Dengan catatan, para santri ayah atau keluarganya atau santri-santri senior lainnya akan tetap memanggil para kiai baru tersebut dengan sebutan khas kepada para anak-anak kiai seperti *Gus*, *Mas*, *Bendoro* (*bindereh*) atau *Lora*.

Sedangkan sebutan *mbah,* saya temukan di pesantren Langitan untuk menyebut para kiai senior atau kiai terdahulu. Rupanya sebutan ini didasarkan pada sebutan para anak dan cucu para kiai senior dan kiai terdahulu tersebut yang memanggil *mbah* untuk para kiai terdahulu tersebut. Panggilan *mbah* diberikan oleh orang Jawa kepada mereka yang telah tua atau dituakan. Dalam kasus panggilan *mbah* di pesantren Langitan. Panggilan tersebut tentu saja ditujukan oleh para kiai Langitan karena para kiai-kiai terdahulu tersebut adalah kakek-kakek mereka. Sebutan ini rupanya banyak ditiru oleh para santri yang mereka dapatkan saat mereka mengaji pada kiai-kiai Langitan sekarang. Sehingga jika kita ke Langitan, para santri Langitan biasa menyebut sang pendiri Langitan dengan sapaan Mbah Nur, begitu juga dengan anak Mbah Nur dan juga cucunya seperti Mbah Soleh dan Mbah Marzuqi.

Menariknya, sebutan ini tidak saya temukan di pesantren Bata-bata yang sebenarnya sudah berdiri relatif lama. Walau para cucu yang sekarang menginjak jadi kiai menyebut sang pendiri, Kiai Abdul Majid dengan sebutan *mbah*. Tapi saya tidak melihat sebutan ini ditiru oleh para santri. Hal ini karena menyebut *mbah* pada kiai senior di kalangan masyarakat Madura bukanlah hal lazim, lagi pula, sebagian orang Madura memanggil kakek mereka juga dengan sebutan kiai, *kiyaeh*, *kaeh* atau

---

[27]Istilah "darah langit" ini saya dapatkan dari istilah yang diperkenalkan oleh Kiai Tohir Bata-bata. Istilah ini merujuk pada makna yang sama dengan istilah "darah biru" yang banyak dipakai dalam kalangan priyayi Jawa. Lih. M. Abdullah Badri "Darah Biru dan Semiotika Kekuasaan" *Majalah Edukasi* Edisi xxxix/thn xviii/Juni/2009.

[28]Zamaksyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai*, 63-65

[29]Hiroko Horikoshi, "A Traditional Leader in a Time of Change: The 'Kijaji' and 'Ulama' in West Java.", 181-191.

keh. Selain itu, saat menyebut secara lengkap, para kiai Bata-bata tetap menyebut kakek mereka dengan sebutan kiai, seperti menyebut Kiai (*keh*) Majid.

Dalam kasus tiga pesantren *salafiyah* di penelitian ini, saya menemukan bahwa mereka berada dalam situasi dimana mereka memiliki keuntungan dengan dapat mendirikan pesantren lebih mudah karena modal sosial[30] berupa "darah langit" yang mengalir pada diri mereka. Hal ini tentu berbeda dengan mereka yang tidak memiliki modal sosial berupa anak kiai atau menantu kiai yaitu pada mereka dalam kategori menjadi kiai karena rekayasa sosial.

Akhirnya, jika dijabarkan secara singkat, maka terdapat tiga jenis karisma yang didapat oleh seseorang calon kiai hingga ia menjadi kiai. Pertama, mereka yang memang anak-anak kiai, kedua, mereka yang melakukan rekayasa sosial, ketiga, mereka yang diambil menantu oleh kiai.

B. Model Kepengasuhan Kiai

Di sub bab ini saya menemukan pesantren tradisional yang telah lama berdiri akan cenderung memakai model kepemimpinan kolektif dibanding memakai sistem kepemimpinan personal. Dalam temuan saya, ada dua model kepemimpinan di pesantren tradisional: kepemimpinan personal dan kepemimpinan kolektif. Pada pesantren tradisional awal, kepemimpinan biasanya akan dipegang oleh satu orang kiai saja, kemudian, saat pesantren memasuki generasi ketiga dan seterusnya pesantren akan lebih cenderung dipimpin oleh secara kolektif dibanding oleh seorang saja. Kepemimpinan kolektif itu biasanya berbentuk majelis yang disebut sebagai majelis kiai yang beranggotakan anak-anak dan menantu kiai pengasuh pesantren.

Saat pertama kali ke pesantren Langitan untuk kepentingan penelitian pendahuluan saya dihadapkan pada kebingungan ketika saya bertanya ke ustaz Soleh, pengurus Madrasah Aliyah Langitan, " Saya ingin sowan ke kiai, ustaz!". Begitu hatur saya ke ustaz Soleh. Saat itu ia balik bertanya, "mau sowan ke kiai yang mana, mas?". Mendapat pertanyaan balik seperti itu, saya menjadi bingung sendiri karena dalam bayangan saya pesantren Langitan saat saya ke sana masih sama dengan sistem kepengasuhan pada masa Kiai Abdullah Faqih, yaitu kepemimpinan tunggal. Karena bingung, saya balik bertanya, "Lah, emang ada berapa kiai di sini?". Saat itu ustaz Soleh menuturkan bahwa pesantren Langitan sepeninggal Kiai Abdullah Faqih diasuh oleh dewan kiai yang terdiri dari putra-putra kiai Abdullah Faqih sendiri dan putra-putra Kiai Marzuqi Wahid.

---

[30] Istilah modal sosial (*social capital*) dikenal sebagai teori yang diperkenalkan oleh Bourdiue. Lih. Pierre Bourdiue, *Distinction: a social critique of the judgment of taste.* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), 101.

Gambar 4.3
KH. Ubaidillah Faqih (Gus Ubed)
Putra Kiai Abdullah Faqih

Sebagaimana saya jelaskan di bab 3, Langitan hingga masa kepengasuhan Kiai Abdullah Faqih masihlah menganut satu bentuk kepemimpinan pesantren. Bentuk kepemimpinan berubah setelah Kiai Abdullah Faqih meninggal. Walau secara rapat dewan keluarga yang ditunjuk adalah Gus Ubed, akan tetapi pihak pesantren lebih suka menyebut dewan masyayikh yang mengakomodasi anak-anak dua tokoh sentral yang pernah menjadi pengasuh pesantren Langitan yaitu Kiai Marzuqi (w.2000) dan Kiai Abdullah Faqih (w.2012). Praktis saat ini anak-anak dan menantu kedua kiai inilah yang menjadi pengasuh pesantren Langitan. Hal berbeda terjadi di Bata-bata dimana putra-putra Kiai Mahfudz Bata-bata (selain putra sulung yang dijadikan pengasuh Bata-bata selanjutnya), memilih mendirikan pesantren baru dibanding berbagi kepengasuhan di pesantren Bata-bata. Putra tertua Kiai Mahfudz, Kiai Abdul Hamid didapuk sebagai pengasuh setelah meninggalnya Kiai Mahfudz, sedangkan Kiai Abdul Qadir, sang adik memilih mendirikan pesantren di Bire, Sampang, dan sang adik yang satu lagi Kiai Bayan memilih untuk mendirikan pesantren di Palduding, tak jauh dari pesantren Bata-bata.

Bani Istbat, sebutan bagi keluarga besar pesantren Bata-bata memang terkenal sebagai keluarga penghasil kiai di seluruh pelosok Jawa dan Madura. Tak kurang 100-an pesantren didirikan oleh anak keturunan Kiai Istbat, baik pesantren kecil maupun pesantren besar. Di dekat Bata-bata sendiri, setidaknya terdapat 4 pesantren besar berpengaruh yang dipimpin oleh keluarga Bani Istbat, keluarga besar pesantren Bata-bata, seperti Kiai Muhammad Baidhowi, sepupu Kiai Abdul Hamid Bata-bata, putra Kiai Baidhowi yang memimpin pesantren Banyuayar Timur, Kiai Muhammad, menantu Kiai Abdul Hamid Baqir putra Kiai Abdul Madjid pendiri Bata-bata yang sekarang mengasuh pesantren Banyuanyar, saudara ipar sepupu Kiai Abdul Hamid, Kiai Abdul Ghofur yang memimpin pesantren al-Mujtama’ Plakpak Pamekasan, dan saudara-saudara Kiai Abdul Hamid yang lain yang memimpin pesantren Panyepen, pesantren Malang, dan lain sebagainya hingga ke Banyuwangi Jawa Timur.

Hingga penelitian ini dilakukan, pesantren Bata-bata secara *de jure* diasuh oleh Kiai Abdul Hamid, akan tetapi ia dibantu oleh majelis anak-anak dan menantu kiai yang disebut sebagai Dewan A'wan (*dīwan a'wān*) . Berbeda dengan pendahulunya, anak-anak Kiai Hamid di Bata-bata hingga saat penelitian ini ditulis lebih memilih mengambil perannya masing-masing dalam upaya membesarkan dan mengembangkan pesantren Bata-bata. Saat penelitian ini dilakukan, tercatat hanya anak perempuan tertuanya-lah yang hidup terpisah dan mendirikan pesantren baru yang terletak sekitar 10 kilometer ke arah barat daya. Hanya sebagai catatan berdasarkan penuturan seorang santri senior, bisa jadi suatu saat anak-anak kiai Abdul Hamid Bata-bata akan berpencar seperti tradisi keluarga besar Bani Istbat bilamana kelak anak-anak mereka telah besar.[31]

1. Suksesi Kepemimpinan dan Faktor yang Menaunginya

Suksesi kepemimpinan adalah saat-saat krusial bagi sebuah organisasi atau Lembaga, hal ini berlaku juga bagi pesantren. Jika suksesi ini berhasil maka pesantren tersebut akan berlanjut dan jika tidak, bisa jadi sebuah pesantren akan bubar. Beberapa pesantren kecil di Jawa diceritakan harus gulung tikar karena gagalnya suksesi kepemimpinan di pesantren yang diasuhnya.[32] Pola pesantren tradisional yang sangat tergantung pada sosok figur membuat isu suksesi ini menjadi isu seksi di kalangan pesantren tersebut. Disebut seksi karena jika tidak ada putra mahkota, pihak pesantren dihantui kebangkrutannya, atau jika penerusnya banyak adalah pada siapa pimpinan tertinggi pesantren akan diserahkan.

Keberadaan *trah* atau anak cucu sang kiai merupakan sesuatu yang penting di dunia pesantren karena suksesi kepemimpinan pesantren seringkali diwariskan berdasarkan hubungan keluarga layaknya perusahaan pribadi[33] atau layaknya sebuah kerajaan kecil.[34] Oleh karena itu di pesantren mempunyai seorang putra mahkota adalah penting. Dalam tradisi pesantren tradisional, anak yang sering digadang-gadang sebagai penerus kepemimpinan pesantren adalah anak laki-laki. Hal ini wajar karena sistem patriarkal banyak

[31]Percakapan pribadi dengan seorang santri senior pada 02 Februari 2017 di pesantren Bata-bata.

[32]Hal ini misalnya terjadi pada sebuah pesantren di Bangsalsari Jember. Dimana saat sang kiai meninggal, anak-anak kiai saat itu masih kecil-kecil sedangkan selama ini pesantren sangat tergantung pada figur sang kiai. Akhrinya para santri banyak memilih pulang dan pesantren ini tidak bisa berbuat apa-apa karena tak ada satupun seseorang yang sanggup menjadi penerusnya. Kisah lain diceritakan dari pesantren di Kedungpring Lamongan, sebuah pesantren kecil tempat Kiai Abdullah Faqih Langitan berasal. Pesantren ini sempat mati suri karena para tokohnya pindah dan mengasuh pesantren Langitan. Sedang saat itu anak-anak sang kiai masih di usia anak-anak. Berbeda dengan pesantren di Jember tadi, pesantren Kedungpring saat ini mencoba berdiri kembali dengan santri seadanya.

[33]Organisasi sosial trah berbasis pada hubungan sanak saudara yang diperhitungkan dengan mengambil salah sat nenek moyang tertentu sebagai pangkal perhitungannya. Dalam literatur antroplogi hal itu disebut sebagai ancestor-oriented kinggroup. Lih. Koentjoroningrat, *Pokok-pokok Antropologi Sosial* (Jakarta, Dian Rakyat, 1981), 110.

[34]Eka Srimulyani, *Women and Pesantren Education*, 45

mempengaruhi karakter kepemimpinan di pesantren. Lalu bagaimana jika anak laki-laki lebih dari satu, maka anak sulung menjadi prioritas.[35]

Jika seorang pemimpin pesantren hanya memiliki anak perempuan, otomatis suami sang anak perempuan yang kelak akan tampil ke depan muka publik untuk mengasuh pesantren. Jika ternyata sang kiai tidak mempunyai anak, maka bisa jadi suksesi kepemimpinan pesantren tersebut akan dilanjutkan ke samping yaitu oleh saudaranya. Jika tak ada saudara yang meneruskannya, maka keponakan kiai dapat memimpin pesantren dengan persetujuan keluarga inti kiai yang telah meninggal. Jika ini semua tidak tercapai dan keluarga pesantren tidak mencapai kata sepakat tentang penerus tongkat estafet kemimpinan pesantren, bisa saja pesantren tersebut akan bubar secara perlahan secara alamiah. Temuan ini sedikit berbeda secara urutan sederhana[36] yang disebut oleh Mastuhu yang menyatakan bahwa suksesi di pesantren adalah dari pendiri-anak-menantu-cucu-santri senior.[37]

Sebagaimana pesantren lain, pesantren Bata-bata juga pernah mengalami masalah suksesi ini. Pesantren ini pernah hampir bubar ditinggal para santrinya setelah Kiai Abdul Madjid meninggal pada tahun 1957 sedang di saat bersamaan anak laki-laki tertuanya ditugaskan untuk mengasuh pesantren lama (pesantren Banyuanyar). Saat itu sempat hanya tersisa 10 santri yang masih bertahan setelah dua tahun pesantren mengalami kekosongan kepemimpinan.[38] Kekosongan kepemimpinan ini sebagaimana di banyak pesantren tradisional lainnya diperparah dengan belum terbentuknya sistem pengelolaan pesantren yang dapat dijalankan oleh *kawula* pesantren atau para santri yang ada di dalamnya. Pesantren membaik setelah Kiai Abdul Qadir, putra kiai Abdul Majid, datang dari Mekkah dan menerima tongkat estafet kepengasuhan pada tahun 1959, tapi sayang kondisi ini tidak bertahan lama. Di tahun yang sama kedatangannya, ia meninggal. Kontan kondisi membuat pesantren Bata-bata merasakan kehilangan besar. Beruntung, pesantren Bata-bata disokong keluarga besar yang saling berdekatan. Pihak keluarga kemudian berembuk dan menghasilkan keputusan untuk memanggil menantu Kiai Abdul Majid yaitu Kiai Ahmad Mahfudz agar sudi pulang ke Madura dan mau mengasuh pesantren Bata-bata yang sedang mengalami kekosongan kepemimpinan. Saat itu Kiai Mahfudz menyanggupi permintaan ini walau dirinya sudah menjadi kiai dengan mendirikan pesantren baru di Banyuwangi. Kepulangan Kiai Mahfudz ini tentu disambut dengan bahagia oleh keluarga

---

[35] Hal senada diungkapkan oleh Dhofier dalam penelitiannya, ia menyatakan bahwa jika anak kiai lebih dari satu maka anak tertua diharapkan dapat menggantikannya. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, 62.

[36]Saya sebut sederhana karena Mastuhu tidak membahas secara detail urutan-urutan suksesi ini. Dia tidak menjelaskan tentang anak ke berapa yang menjadi putra mahkota dalam tradisi pesantren, dan sebagainya.

[37]Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam,* 123

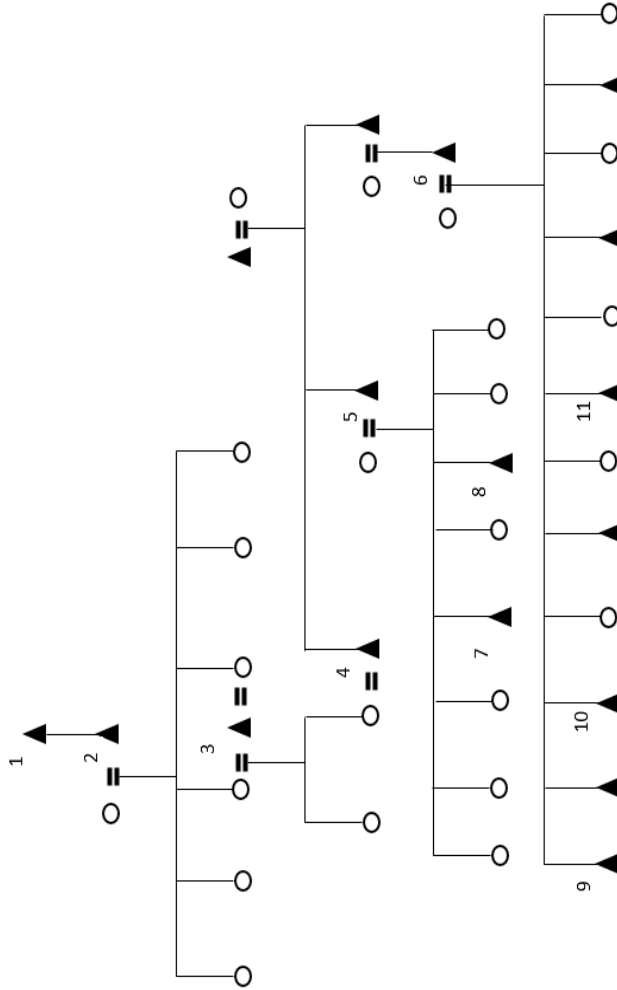
[38]Kekosongan kepemimpinan ini dalam dunia pesantren dan tarekat sering kali disebut masa *faṭrah*.

besar Kiai Abdul Majid. Pesantren Bata-bata akhirnya menjadi stabil kembali dan menarik minat banyak santri.

Gambar 4.4
Para Kiai Langitan
saat acara Kesan (Keluarga Santri dan Alumni Pesantren Langitan)

Adapun suksesi kepemimpinan di pesantren Langitan disebut pula kepemimpinan para menantu.[39] Pesantren Langitan tercatat hanya pernah diasuh oleh satu generasi saja dari generasi pendiri Langitan, yaitu Mbah Soleh putra pendiri pesantren Langitan, Mbah Nur. Selepas Mbah Soleh kepemimpinan Langitan dipegang oleh sang menantu (Mbah Khozin). Sang menantu pun kemudian mengangkat menantunya yaitu mbah Hadi karena Mbah Khozin hanya mempunyai anak perempuan. Mbah Hadi kemudian mengangkat saudaranya, Mbah Marzuqi dari Kedungpring Lamongan yang juga tercatat sebagai santri Langitan untuk menjadi pengasuh Langitan selanjutnya. Mbah Marzuqi mengajak sang keponakan untuk membantunya menjadi pengasuh di Langitan setelah sang keponakan ini ikut dirinya di Langitan dan telah melanglang buasa ke berbagai pesantren di tanah Jawa.

[39] Istilah ini saya dapatkan dari seorang responden di Tuban saat melakukan penelitian di pesantren Langitan.

Diagram 4.1
Kinship Diagram Pesantren Langitan

Keterangan:

1. Kiai Muhammad Nur (w. 1870)
2. Kiai Ahmad Soleh (w. 1902)
3. Kiai Muhammad Khozin (w. 1921)
4. Kiai Abdul Hadi (w. 1971)
5. Kiai Marzuqi Zahid (w. 2000)
6. Kiai Abdullah Faqih (w.2012
7. Kiai Muhammad Ali Marzuqi
8. Kiai Abdullah Munif Marzuqi
9. Kiai Ubaidillah Faqih
10. Kiai Muhammad Faqih
11. Kiai Abdullah Habib

Sedikit berbeda dengan kedua pesantren tersebut. Pesantren Al Fithrah Kedinding Lor sebagai pesantren yang relatif baru dibanding dua pesantren lainnya berhasil mengembangkan sistem manajerialnya dengan baik sebelum sang pendiri meninggal menjadi sebuah sistem kolektif yang disebut sebagai Majelis Lima Pilar. Di Samping itu, keberadaan sang kiai yang juga sebagai mursyid tarekat Qadiriyah Naqsabadiyah membantu agar ketaatan dan kesetiaan itu terjaga dengan baik. Motifasi-motifasi mengabdi dan menyenangkan hati guru (Kiai Asrori) ini sering saya dengar dari para santri senior dan para pengikut Kiai Asrori lainnya. Akan tetapi satu hal menurut saya yang luput dari perhatian banyak orang. Kesediaan istri Kiai Asrori untuk tetap tinggal di pesantren Kendinding dan membesarkan anak-anaknya yang masih muda juga menjadi faktor penting bagi ketahanan pesantren ini dari kekosongan kiai selama lebih dari enam tahun sejak meninggalnya Kiai Asrori. Bukannya menjadi kecil, pada masa pasca kiai Arsori meninggal perkembangan pesantren ini justru melaju dengan relatif cepat dan hingga penelitian ini dilakukan telah mempunyai ribuan santri dan telah membuka beberapa cabang pesantren Al Fithrah.[40]

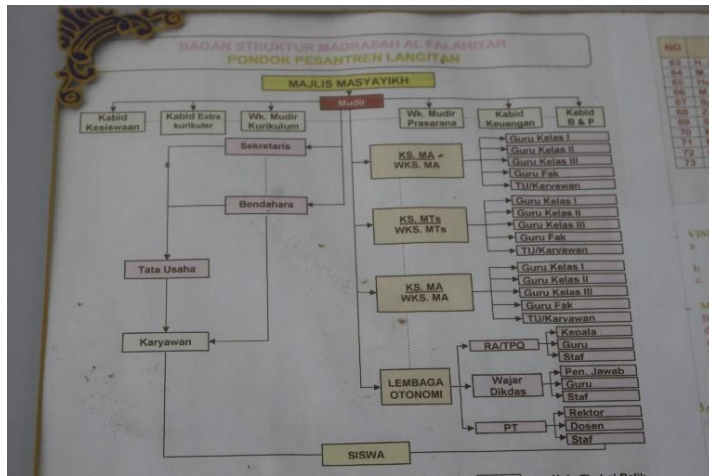
Jika melihat dari tiga kasus tersebut, maka dapat dijabarkan bahwa terdapat tiga faktor penting dalam suksesnya suksesi kepemimpinan di pesantren. *Pertama*, adanya putra mahkota, pengganti kepemimpinan di pesantren, *kedua*, dukungan keluarga besar kiai, *ketiga*, sistem manajemen yang baik hingga suatu ketika seorang pengganti kiai akan diangkat.

2. Surplus Kiai dan Pembagian Kekuasaan

Figur kiai adalah figur sentral di pesantren. Ia adalah penentu kebijakan baik yag bersifat keluar maupun bersifat ke dalam. Lalu bagaimana halnya jika seorang kiai di pesantren memiliki anak lebih dari satu. Dilema inilah yang dirasakan oleh keluarga pengasuh pesantren tatkala mereka memiliki lebih dari satu anak dan lebih banyak lagi cucu. Mereka dihadapkan pada pilihan unik dan dilematik, tetap tinggal di pesantren dan membantu mengurus pesantren atau pergi dan mendirikan pesantren di tempat lain. Pilihan ini dibilang unik karena pesantren *salafiyah* bagaimanapun adalah milik kiai, tanah dan bangunannya biasanya adalah kepunyaan kiai. Jika pun ada yayasan biasanya hanya bersifat legalitas dan formalitas. Kepemilikan sebenarnya adalah para kiai-kiai tersebut karena biasanya pesantren berkembang di sekitar kediaman mereka, di atas tanah yang menjadi hak mereka, dan para santri banyak berdatangan karena nama besar yang dimiliki oleh para kiai-kiai tersebut.

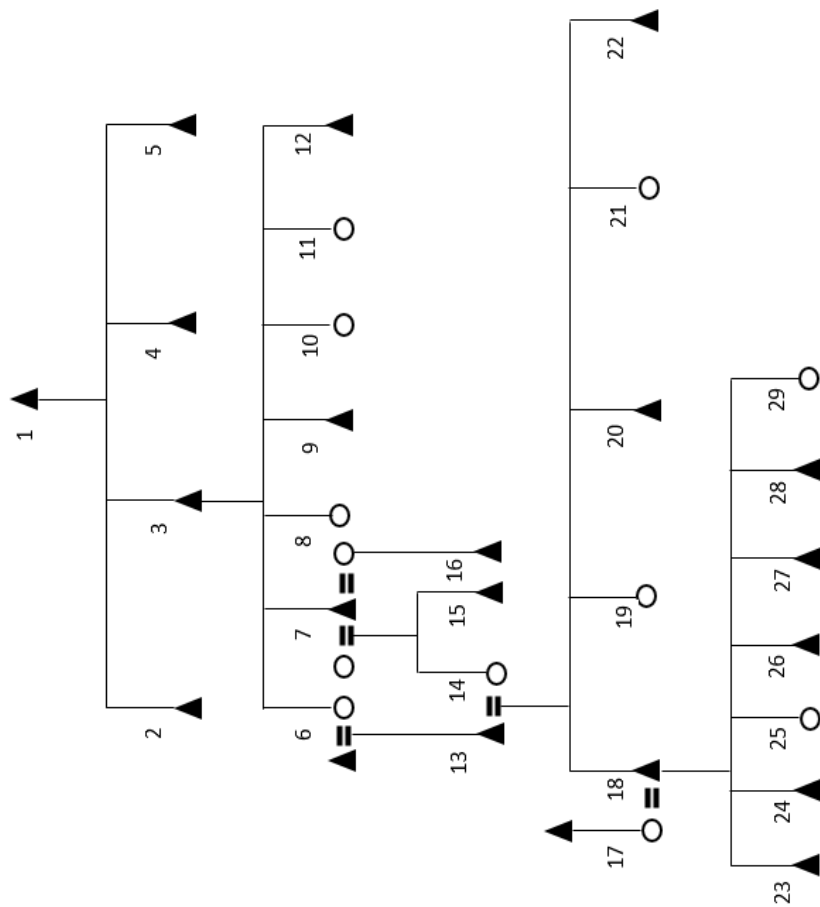
---

[40] Cabang-cabang tersebut saya sebutkan di bab 3.

Gambar 4.5
Majelis Masyayikh Sebagai Pemimpin Pesantren Langitan

Dilema kepemimpinan ini pada umumnya tidak terjadi pada masa generasi pertama pesantren, begitu pula dengan generasi kedua biasanya juga relatif tidak terjadi dilema karena sang pendiri masih hidup. Dilema baru dirasakan oleh rata-rata pesantren *salafiyah* pada generasi ketiga dan seterusnya terutama saat para cucu sang pendiri lebih dari satu, bisa dua ataupun lebih banyak. Mereka dihadapkan pada pilihan apakah mereka memilih untuk tinggal bersama di pesantren ayah mereka atau memilih keluar dan bertempat tinggal di tempat lain. Dalam kasus pesantren Bata-bata, para saudara Kiai Abdul Hamid memilih pergi dan mendirikan pesantren di tempat lain. Pilihan berbeda saya dapatkan di pesantren Langitan di mana semua putra Kiai Marzuqi dan Kiai Abdullah Faqih memilih untuk bertempat tinggal di pesantren dan bersama-sama mengurus pesantren Langitan.

Keluarga pesantren Bata-bata, sebagaimana dilansir oleh Mansurnoor, mereka adalah berasal dari keluarga kiai yang terkenal melahirkan banyak pesantren.[41] Dalam penelusuran saya, anak dan cucu pendiri pesantren Bata-bata, Kiai Abdul Majid, setidaknya telah melahirkan lima pesantren yang cukup berpengaruh dengan *core* pesantren Bata-bata sebagai pesantren yang terbesar. Kelima pesantren tersebut adalah pesantren Bata-bata Pamekasan, pesantren Bire Sampang, pesantren Batu Gingsing Pamekasan, pesantren Alasbuluh Banyuwangi, dan pesantren Palduding Pamekasan.

[41]Iik Mansournoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990), 230.

Diagram 4.
Kinship Diagram Pesantren Bata-bata

Keterangan:

1.	Kiai Itsbat Banyuanyar Pamekasan (w. 1868)	15.	Kiai Abdul Hamid Baqir, Banyuanyar, Pamekasan (w. 1980)
2.	Kiai Nashruddin, Panyepen, Pamekasan (w. 1950/51)	16.	Kiai Abdul Qadir, Bata-bata, Pamekasan (w.1959)
3.	Kiai Abdul Hamid, Banyuanyar, Pamekasan (w. 1933)	17.	Nyai Mutiah, Kepang, Bangkalan/Bata-bata (67)
4.	Kiai Abdul Ghani, Gedungsari, Prb./Bangsal, Jember (w. unknown)	18.	Kiai Abdul Hamid, Bata-bata, Pamekasan (69)
5.	Kiai Abdullah, Banyuanyar, Pamekasan (w. unknown)	19.	Nyai Hasbiyah, Nurul abror, Banyuwangi (w. unknown)
6.	Nyai Salma, Pamekasan (w. 1962)	20.	Kiai Abdul Bayan, Palduding, Pamekasan (65)
7.	Kiai Abdul Majid, Bata-bata, Pamekasan (w.1957)	21.	Nyai Zakiyyah/Ruqayyah, Akor, Pamekasan (60)
8.	Nyai Ruqayyah, Kayumanis, Pamekasan (w. 1961)	22.	Kiai Abdul Qadir, Bire, Sampang (w. 2012)
9.	Kiai Abdul Aziz, Temporejo, Jember (w. 1961)	23.	Kiai Muhammad Hasan Abdul Hamid (W. 2017)
10.	Nyai Juwairiyah, Bulugading, Jember (w. 1971)	24.	Kiai Muhammad Amin Abdul Hamid (39)
11.	Nyai Syafi'ah, beringin, Pamekasan (w. 1951)	25.	Nyai Siti Fatimah Abdul Hamid (37)
12.	Kiai Baidhowi, Banyuanyar, Pamekasan (w.1973)	26.	Kiai Muhammad Tohir abdul Hamid (34)
13.	Kiai Ahmad Mahfuds Zayyadi, Bata-bata, Pemekasan (w.1986)	26.	Kiai Abdul Aziz Abdul Hamid (w. 2009)
14.	Nyai Tuhfah Majid, Bata-bata, Pamekasan (w. unknown)	27.	Kiai Ahmad Faisol Abdul Hamid (29)
		28.	Nyai Ulfa l-Aluf Abdul Hamid (28)
		29	Nyai Siti Ummu Habibah Abdul Hamid (26)

Pertanyaan kenapa saudara-saudara Kiai Abdul Hamid Bata-bata lebih memilih berpencar dan mendirikan pesantren-pesantren baru dibanding mengurus bersama pesantren Bata-bata, hal ini setidaknya tercermin dalam sebuah perkataan Kiai Hamid pada informan penulis saat ia memerintah putri dan menantunya untuk hijrah ke Batu Gingsing, ia berkata, "Fatim (putri Kiai Abdul Hamid) akan aku letakkan di tempat lain (di luar Bata-bata). (karena) pohon pisang jika tidak dipisah dengan induknya, maka buahnya tidak akan besar".[42] Ada sistem nilai yang dianut oleh keluarga pesantren Bata-bata bahwa hendaknya seorang anak kiai ada yang hendak pergi dan mendirikan pesantren baru. Walau begitu, tampaknya tren ini mulai berubah di keluarga pesantren Bata-bata karena saat penelitian ini ditulis, anak-anak Kiai Abdul Hamid Bata-bata selain Nyai Fatimah, lebih memilih untuk tinggal di pesantren dan mengambil peranya masing-masing dalam upaya membesarkan pesantren Bata-bata.

Dalam penelusuran saya, kenapa kiai pesantren tradisional saat ini lebih memilih mengurus pesantren secara bersama-sama dibanding keluar dan mendirikan pesantren baru, pengakuan Gus Ubed yang menyatakan bahwa ada pesan dari sang ayahanda agar sudi menjaga pesantren sebagai benteng tradisi Islam bisa menjadi jawabannya. Dalam analisis yang lebih kritis, kenapa hal itu dilakukan saat ini dan kenapa tidak pada masa lalu setidaknya ada tiga jawaban yang bisa kita berikan, pertama, adalah faktor zona nyaman (*comfort zone*) dimana para anak-anak kiai tersebut sudah terbiasa diperlakukan secara istimewa di pesantren ayahnya. Akan tetapi jika hanya ini faktornya tentu mereka bisa membuka lahan baru sebagai pesantren, sehingga menurut saya ada faktor kedua yang ikut mempengaruhi hal tersebut yaitu faktor akses membuka lahan baru. Sebagaimana diketahui bahwa penduduk pulau Jawa dan Madura sudah mulai sesak. Apalagi pulau Jawa, ia menjadi pulau paling sesak di Indonesia. Akan tetapi disamping dua faktor yang saya sebutkan di atas, kita tidak bisa menafikan faktor versi orang-orang pesantren kenapa mereka lebih memilih berkumpul pada satu pesantren dibanding keluar dan membuka lahan baru sebagai pesantren baru, menurut mereka sebagaimana saya singgung di atas adalah karena faktor nilai yang mereka percaya tentang keinginan bersama untuk membesarkan pesantren yang telah ada.

Di saat para anak-anak kiai berada di satu pesantren dan kemudian mereka menjadi kiai-kiai baru di pesantren ayahnya, maka secara otomatis akan semakin terbagi kekuasaan yang ada di pesantren. Dengan kata lain, kepemimpinan pesantren akan semakin kolektif. semakin kolektifnya kepemimpinan kiai ini di sisi lain membuat nama kiai menjadi kurang dikenal masyarakat luas dibanding nama pesantrennya sendiri. Banyak orang tahu tentang keberadaan pesantren Langitan tapi tak banyak yang

[42] Perkataan Kiai Abdul Hamid ini diceritakan kembali oleh seorang santri senior, seorang responden kepada penulis pada 02 September 2016.

paham siapa kiai pesantren Langitan. Hal ini juga berlaku pada pesantren Bata-bata dan pesantren Al Fithrah, Kedinding Lor, Surabaya, pasca wafatnya Kiai Asrori.

Sebagai penutup bab ini, saya menyimpulkan tentang bagaimana seseorang dapat memperoleh status kiai di kalangan masyarakat tradisional. Temuan penelitan ini mengemukakan bahwa hal tersebut bisa terjadi dengan tiga cara, pertama, *given* (pemberian Karena keturunan). Hal ini dimiliki oleh anak-anak kiai. Kedua, dengan cara melakukan rekayasa sosial. Hal ini dilakukan oleh pribadi yang bukan kiai lalu melakukan pelayanan sosial keagamaan dan termasuk mendirikan majelis pengajian yang kemudian berkembang menjadi pesantren. Ketiga, dengan cara pernikahan. Karena seseorang menikah dengan putri kiai lalu ia diangkat oleh masyarakat sebagai kiai juga.

Di bab ini pula saya memotret perubahan bentuk karisma kiai di pesantren *salafiyah* dari yang semula bersifat personal menjadi lebih bersifat kelembagaan. Hal ini sebagaimana saya ulas di atas, dikarenakan beberapa sebab, *pertama*, di pesantren *salafiyah*, para anak kiai terdahulu (kiai senior) cenderung bukanlah seorang tapi beberapa orang dan ini berlanjut ke generasi berikutnya. Memang terdapat tradisi menunjuk putra mahkota untuk pengasuh pesantren berikutnya. Akan tetapi kenyataan terdapat lebih dari satu para anak-anak kiai tersebut membuat para kiai di generasi berikutnya (generasi ketiga) akan melakukan distribusi kekuasan melalui dewan masyayikh ataupun majelis kiai.

Oleh Karena hal tersebut, biasanya seorang kiai akan memiliki spesifiksi pekerjaan-pekerjaan tertentu di pesantren salafiyah. Ada yang cenderung menjadi rujukan dalam masalah kurikulum pendidikan di pesantren, ada yang bertanggung jawab terhadap pengembangan fasilitas pesantren, dan ada pula yang bertanggung jawab terhadap kelembagaan. Tetapi, harus saya garis bawahi, bahwa hal tersebut haruslah disepakati dalam majelis kiai termasuk dalam *setting* kurikulum yang akan diterapkan di lingkungan pesantren. Walau begitu tidak ada garis jelas dalam rujukan-rujukan atau tugas spesifik pada aktor-aktor dalam dewan kiai.

BAB V

DUNIA PESANTREN DAN KOMITMEN ISLAM TRADISIONAL

Pada bab sebelumnya kita telah mengetahui tentang perubahan karakter kepemimpinan yang ada di pesantren dari yang sebelumnya lebih cenderung ke persona menjadi lebih ke lembaga. Hal ini sebagaimana saya nyatakan di depan bahwa perubahan itu terjadi akibat semakin kuatnya sistem kelembagaan yang dibuat oleh kiai dan perubahan sistem kepemimpinan yang awalnya lebih bersifat persona menjadi lebih bersifat kolektif kolegial.

Di bab ini saya akan berbicara tentang objek material penelitian ini yaitu tentang kurikulum di pesantren. Sebagaimana telah saya nyatakan di bab satu bahwa fokus penelitian ini adalah pada kurikulum yang ada di madrasah tsanawiyah, madrasah aliyah, dan langgar atau masjid pesantren. Temuan saya menyatakan bahwa kurikulum utama di pesantren tradisional adalah kurikulum agama Islam dengan buku pengantar utama berupa kitab kuning. Kitab kuning dipakai oleh orang-orang pesantren tradisional dalam upaya melestarikan dan mentransmisikan ideologi Islam tradisional kepada para santri. Yang saya maksud dengan ideologi Islam tradisional di sini adalah sebuah ideologi yang mengajarkan salah satu dari empat madhab fikih, menerima praktek tasawuf dan tarekat, serta beradaptasi dengan adat atau tradisi lokal.[1]

Walaupun demikian, saya menemukan bahwa respon pesantren tradisional terhadap kebijakan pemerintah itu berbeda-beda, ada yang sejak masa Orde Baru menerima intervensi pemerintah tapi tetap mempertahankan pengajaran kitab kuning sebagai kurikulum utama mereka dan ada pula yang menolak intervensi pemerintah. Belakangan, mereka yang menolak aturan main pada masa orde baru ada yang bersikap pro-aktif dan ada pula yang tetap bersikap menolak terhadap relasi dengan pemerintah dalam hal kebijakan kurikulum lembaga pendidikan.

A. Tradisi Pesantren dan Khazanah Keilmuan Islam Nusantara

1. Pemilihan Kitab Kuning dan Ideologi Islam Tradisional di Pesantren

Kitab kuning bagi orang pesantren adalah pintu masuk atas pengetahuan keilmuan agama Islam yang terhubung panjang selama beberapa abad sampai ke masa Nabi. Bagi pesantren *salafiyah*, pengkajian atas kitab-kitab kuning adalah hal prinsipil. Tidak bisa tidak ia harus ada. Ia adalah warisan keilmuan dan tradisi intelektual,[2] serta sebagai bentuk cara pandang mereka terhadap ajaran Islam dan berbagai persoalan kontemporer. Jika kaum pesantren ditanya tentang ajaran Islam, maka ia akan merujuk pada apa yang dinyatakan oleh kitab kuning. Walau mereka mempelajari al-Qur'an dan *hadīth*, mereka tidak langsung mengambil sebuah hukum berbagai persoalan

---

[1]Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java* (New York: Pilgrave Macmilan, 2005), 14-15; Angel Rabasa, "Islamic Education in Southeast Asia", *Current Trend in Islamic Ideology*, 2005 September, 12th, 97.

[2]Kitab kuning di pesantren diajarkan dari generasi ke generasi. Walau awal mula sebuah kitab bisa jadi bukan berasal dari Indonesia atau karya ulama Indonesia, tapi ia membentuk dan menjadi (*becoming*) tradisi Islam tradisional yang *establish* di Indonesia.

dalam agama Islam dari al-Qur'an dan *hadīth* secara langsung melainkan merujuk pada berbagai pendapat ulama yang terdapat dalam berbagai kitab kuning. Gus Ubed Langitan misalnya saat ditanya kenapa harus kitab kuning yang dipelajari dan bukan buku lainnya, dengan sedikit memberikan penekanan ia menjawab, "kalau bukan dengan kitab kuning lalu dengan apa kita memahami agama? Tidak ada pilihan lain jika memang kita ingin belajar agama".[3] Saat ia dikejar dengan pertanyaan, "apakah tidak mungkin belajar memahami al-Qur'an dan *Hadīth* tanpa melalui kitab kuning?" dengan tegas ia menyatakan,"tidak mungkin kita mempelajari al-Qur'an dan *Hadīth* secara langsung. Untuk belajar al-Qur'an dan *Hadīth* maka kita harus melihat *qawl* (perkataan/pendapat) ulama yang terbentang dari zaman dahulu hingga sekarang, itu adanya di kitab kuning".[4]

Meminjam istilah Muhaiminn, secara *traditional islamic orthopraxy*, cara berpikir orang pesantren ini berlandaskan pada QS. Al-Nisā': 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan *uli al-amri* di antara kalian. Jika kamu berselisih pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah ia kepada Allah dan Rasul, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhir. Hal yang demikian itu lebih utama dan lebih baik akibatnya"

Orang-orang pesantren kemudian menafsiri ayat ini dengan menyatakan bahwa sumber utama pegangan umat Islam adalah al-Qur'an, lalu *hadīth*, kemudian petunjuk uli al-amri. *Uli al-amr* ini kemudian oleh kalangan pesantren dibagi menjadi dua. *Pertama*, dalam hal sosial politik adalah pemerintah yang sah sedangkan (kedua) dalam bidang agama adalah para ulama agama Islam. Oleh karena orang pesantren kebanyakan menggunakan mazhab *Shā'fī'ī* maka mereka meletakkan *ijmā* berada setelah al-Qur'an dan *hadīth*. Lalu diikuti oleh *qawl* (pendapa) ulama yang termaktub dalam kitab-kitabanya. Dan jika tidak ada di dalam kitab-kitab tersebut lalu digunakan *qiyās* sebagai sumber hukum berikutnya. Pendapat-pendapaat ulama tersebut mereka identifikasi terdapat dalam kitab-kitab yang mereka sebut sebagai kitab kuning atau kitab *turath*.

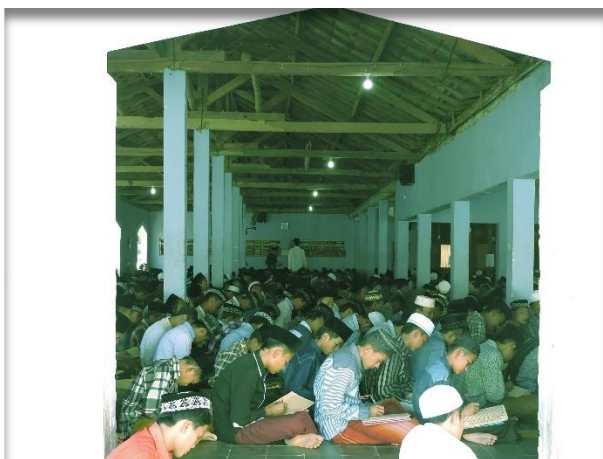
Di pesantren, kitab kuning memperoleh posisi terhormat dan memperoleh penghormatan tersendiri di kalangan santri dan kiai, bahkan untuk sekedar membawanya saja, ada etika yang diajarkan oleh para kiai daan para pengajar di pesantren seperti mendekapnya di dada dengan tangan kanan saat membawanya, jangan meletakkan di bawah mata kaki saat membacanya, dan meletakkannya di tempat yang layak serta lebih tinggi dari lutut kaki saat selesai membacanya. Di sisi lain, kitab-kitab terjemahan dan buku-buku

---

[3]Gus Ubed selain pernah belajar di beberapa pondok pesantren di tanah air ia juga adalah lulusan ma'had Shaikh Muhammad Alawi al-Maliki, Mekkah.

[4]Wawancara dengan KH. Ubaidillah Faqih, 14 April 2016.

berbahasa Indonesia dan bertuliskan huruf latin (sering kali disebut kitab putih) kurang memperoleh tempat dan penghormatan yang sama di kalangan kaum santri. Setidaknya mereka melihat referensi-referensi seperti itu adalah referensi-referensi kelas dua dibanding kitab kuning. Di pesantren *salafiyah* yang menjadi objek penelitian dalam tulisan ini, saat mengaji, jika posisi santri bersila, maka kitab kuning akan dipegang dengan tangan kiri sebagai penyangga yang berada di bawah kitab, tangan kanan di atas kitab digunakan untuk memberi arti aatau makna, jika posisi santri duduk bersimpuh maka terkadang posisi dipegang seperti saat duduk bersila atau ditaruh di lantai di depannya dengan posisi tangan kiri menyangga dan tangan kanan menulis arti atau makna. Namun, tatkala memegang kitab dilakukan di bangku, biasanya kitab akan ditaruh di bangku atau meja dengan posisi tangan kiri mirip saat tatkala duduk bersimpuh. Perlakuan ini adalah ejawantah dari nilai menghormati atau memuliakan ilmu. Dalam *Ta'līm al-Muta'allim* yang dipelajari di ketiga pesantren *salafiyah* dalam penelitian ini, "*wa min ta 'dhīm al- 'ilm ta 'dhīm al-kitāb*"- dan di antara cara memuliakan ilmu adalah dengan cara memuliakan kitab.[5] Disebutkan pula dalam kitab yang sama bahwa tidak diperbolehkan menselonjorkan kaki ke kitab serta seorang santri hendaklah meletakkan kitab tafsir di atas kitab cabang ilmu keislaman yang lain.[6]

Gambar 5.1
Posisi Santri saat Memegang Kitab Kuning

Demikian pula bagaimana orang pesantren dalam upaya melihat realitas kekinian, biasanya mereka akan berusaha mencari legal reference-nya atau dalam bahasa mereka disebut sebagai *istinbāt al-ahkām* dalam kitab kuning baik dengan menukil secara langsung ataupun melalui qiyaz (analogi). Belakangan hari, metode pembahasan permasalahan kotemporer melalui kitab kuning ini disebut sebagai bahsul masail (*bahth al-masā'il*) yang

[5]Burhān al-Islām Al-Zarnūji, *Ta'līm al-Muta'allim: Ṭarīq al-Ta'allum* (Beirut: al-Maktab al-Islāmiy, 1981), 82.
[6]Burhān al-Islām Al-Zarnūji, *Ta'līm al-Muta'allim: Ṭarīq al-Ta'allum,* 83.

biasanya diadakan di sebuah pesantren, adakalanya peserta bahsul masail berasal dari satu pesantren dan adakalanya mengundang pihak-pihak dari pesantren lain. Metode ini kemudian diadopsi oleh kalangan Nahdlatul Ulama yang memang merepresentasikan komunitas Islam tradisional di Indonesia.

Kitab kuning juga dinilai mewakili tradisi ketersambungan keilmuan baik melalui kitab maupun melalui ketersambungan *sanad* kitab (para pengajar kitab) hingga penulis kitab. Tradisi ketersambungan ini di pesantren dinilai sangat penting untuk melihat bagaimana seseorang dinilai memiliki legitimasi untuk mengajarkan sebuah kitab. Seseorang bisa ditolak keilmuannya dalam bidang keagamaan Islam hanya gara-gara ketidakjelasan kepada siapa ia berguru atau nyantri.[7] Sehingga di pesantren kita dapat menemukan tabel ketersambungan para pengarang kitab yang dikaji atau menemukan tabel genealogi para kiai ke para kiai di atasnya hingga ke para masayikh para pengarang kitab di masa lampau.

Di pesantren *salafiyah* yang menjadi tempat penelitian ini berlangsung, keberadaan kitab kuning hingga saat penelitian ini ditulis masih menjadi menu utama dalam pembelajaran pengetahuan agama Islam, termasuk juga didalamnya pembelajaran gramatikal Arab.[8] Bahkan di kelas-kelas awal, pelajaran gramatikal Arab justru tampak mendapatkan porsi lebih banyak dibanding mata pelajaran lainnya di tiga pesantren *salafiyah* dimaksud. Berkaitan hal ini, pihak pesantren mengaku bahwa penguasaan atas gramatikal Arab sangatlah penting dalam upaya penguasaan kemampuan penelusuran sumber-sumber dalam kitab kuning. Bagi mereka seseorang tidak mungkin dapat membaca dan memahami kitab kuning jika tidak dapat mengusasi gramatikal bahasa Arab. Di sinilah menurut mereka letak urgensinya pelajaran gramatikal Arab yang terbagi dalam pelajaran *Nahwu*, *Ṣaraf*, dan *I'lal* dalam dunia pesantren.[9]

Kurikulum keagamaan Islam sebagaimana dipahami oleh orang pesantren secara keseluruhan adalah yang utama (*core curricula*). Dan pelajaran keagamaan atau yang biasa disebut sebagai pelajaran *diniyah* di pesantren, maka yang terbayangkan pertama kali adalah pelajaran berbagai

---

[7]Di kalangan pesantren ada kaidah terkenal yang menyatakan *man ta'allama bi ghayri ustaẓ fa al-shayṭān al-ustaẓuh* -barang siapa yang belajar tanpa seorang ustaz maka setan lah yang mengajarinya-. Dalam kalimat yang mirip, Abū Yazīd al-Bisṭāmiy menyatakan, "*man lam yakun lahu shaykh fa shaykhuhu al-shayṭan.*- barang siapa yang tidak mempunyai seorang guru maka setan-lah gurunya-" Lih. Isma'il Haqqiy al-Brusawiy, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān* (tt: Maktabah Uthmaniyah, 1331 H), 256.

[8]Di pesantren-pesantren *salafiyah*, pembelajaran gramatikal Arab masuk dalam rumpun pelajaran agama Islam.

[9]Ketiga bidang keilmuan tersebut disebutkan berdasarkn penjabaran orang-orang pesantren yang saya temui. Sedangkan dalam konteks *'Ulumul 'Arabiyah* secara lebih kompleks cabang ini mencakup 13 bidang yaitu *'Ilm al-Lughah, Nahwu, Ṣarf, Ishtiqāq, 'Arūdh, Qawāfī* (kedua terakhir ini disebut adalah bagian dalam pelajaran *naẓam* dan *shi'ir*), *qardhu al-shar'ī, khāṭ, inshā', mukhadarāt, bādi', bayān,* dan *ma'ānī* (ketiga terakhir ini biasanya dipelajari dengan dalam cabang ilmu balaghah).

macam kitab kuning. Ia mengisi semua mata pelajaran agama Islam yang ada. Dalam pengertian ini, rumpun pelajaran agama Islam lebih dari sebatas rumpun mata pelajaran agama Islam yang dikonsep oleh Kemenag yaitu Fikih, Akidah Akhlak, Sejarah Kebudayaan Islam, dan al-Qur'an Hadis. Di pesantren, kurikulum agama Islam ini dijabarkan dengan lebih detail dalam mata pelajaran al-Qur'an, Hadith, Fikih, Tasawuf, Akhlak, Tarikh, Tafsir al-Qur'an, Ushul Fiqh, Kaidah Ushuliyah, Tauhid, Tajwid, Nahwu, I'lal, Ṣaraf, Balaghah, Mantiq, Faraid, dan lain sebagainya. Setidaknya lebih dari tujuh belas cabang keilmuan dalam rumpun pelajaran agama Islam eksis di dalamnya. Hampir kesemuanya memakai kitab kuning.

Kitab kuning sendiri bagi orang pesantren telah melampaui batasannya sebagai sumber belajar, media pembelajaran, dan kurikulum pendidikan. Bagi orang pesantren kitab kuning adalah ideologi, hal prinsip, dan ciri khas. Kitab kuning di pesantren *salafiyah* selain berfungsi sebagai media pembalajaran juga berfungsi sebagai identitas pesantren.[10] Banyak pernyataan dari para kiai pesantren dan para ustaz pesantren di ketiga tempat bahwa pesantren yang tidak mengajarkan kitab kuning adalah "kurang" pesantrennya dan bahkan tidak layak disebut sebagai pesantren.

Walau kitab kuning bukan satu-satunya sumber belajar di pesantren, akan tetapi dominasi kitab kuning sampai penelitian ini ditulis masihlah sangat dominan. Keberadaan media-media pembelajaran selain kitab kuning di pesantren adalah sebagai pelengkap. Seringkali ia ada di lembaga pendidikan di pesantren karena pemberian dinas terkait atau sumbangan perorangan. Di pesantren Bata-bata misalnya, buku-buku keluaran kemenag banyak merupakan bantuan dari Kemenag Kabupaten, Kanwil kemenang ataupun dari Kemenag Pusat. Bantuan-bantuan itu tampak rapi di perpustakaan pesantren. Sebagian terlihat berada di loker para ustad di madrasah atau di meja kerja mereka. Sebagian lagi terlihat berada di kamar-kamar para ustad yang masih belum boyong.[11]

Melihat lebih dalam di madrasah yang dikelola oleh pesantren dan menjadi sub-sistem pendidikan di pesantren. Sebaran kurikulum di dalam lembaganya adalah 70 hingga 90 persen adalah mata pelajaran agama Islam yang diwakili dengan dominasi pemakaian kitab kuning dan sebaran cabang keilmuan Islam di dalamnya.

---

[10]Bruinessen mencatat bahwa sampai tahun 1960-an terdapat sebuah garis yang sangat jelas yang memisahkan komunitas muslim Indonesia ke dalam kelompok tradisionalis dan reformis. Kelompok pertama diwakili NU dan kedua diwakili Muhammadiyah. Kelompok pertama mempelajari agama secara esklusif melalui kitab kuning sementara kelompok kedua membaca "buku putih" yang ditulis dalam huruf latin. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat,* 132. Sedangkan Lukens-Bull menyebut fenomena ini sebagai *beyond education* dengan identitas tradisional yang melekat di orang pesantren. Lih. Ronald Lukens-Bull*, A Peaceful Jihad*.., 71

[11]Istilah *boyong* disebutkan di pesantren untuk menyebut para ustaz ataupun santri yang sudah tidak tinggal lagi di pesantren.

Secara kelembagaan, madrasah-madrasah di pesantren ini terbagi dalam empat bentuk kelembagaan. *Pertama*, madrasah formal, *kedua*, madrasah mu'adalah, *ketiga*, madrasah diniyah formal, dan keempat adalah madrasah diniyah takmiliyah. Bentuk madrasah formal terjadi dan dilakukan pada tahun-tahun 1980-an dan tahun 1990-an,[12] bentuk madrasah mu'adalah di sekitar tahun 2000-an,[13] dan madrasah diniyah formal serta madrasah diniyah takmiliyah baru sekitar tahun 2015.[14]

Untuk bentuk madrasah yang terakhir yaitu madrasah diniyah takmiliyah hanya saya temukan di pesantren Bata-bata dan pesantren Kedinding. Madrasah takmiliyah sendiri adalah madrasah yang didesain oleh pesantren yang diperuntukkan bagi masyarakat sekitar yang tidak mondok tapi memilih belajar di sekolah umum di luar pesantren di saat pagi, sedang pada sore harinya menyekolahkan anak-anaknya ke pesantren dengan harapan mendapatkan pengetahuan agama Islam dengan lebih baik. Biasanya yang mengajar di madrasah diniyah takmiliyah ini adalah santri-santri senior. Keputusan atas bentuk-bentuk kelembagaan ini secara absolut berada di tangan kiai, yang menurut pengakuan para kiai disesuaikan dengan pertimbangan kemaslahatan umat dan mempertahankan ciri khas pesantren.[15]

Agak berbeda dengan pesantren Bata-bata dan Kedinding yang melakukan adaptasi dan berkompromi dengan ketentuan pemerintah. Pesantren Langitan dalam hal ini menyatakan bahwa kurikulum di Langitan hendaklah tidak diubah karakter dan tujuannya, haruslah tetap seperti sedia dulu kala dan tidak memakai kurikulum Kemenag ataupun Kemendikbud. Walau itu berarti bahwa mereka akan menjadi pesantren yang terasing (*ghurābā'*) dan tidak diakui pemerintah.[16] Walau begitu, madrasah di Langitan sendiri seperti dalam temuan saya secara administratif disebut sebagai madrasah *mu'adalah*. Pengakuan ini dilakukan pada masa Presiden Abdurrahman Wahid dengan pihak pemerintah yang mengambil inisiatif.

Secara persentase, jumlah dan level kitab kuning di kelas reguler di pesantren Bata-bata relatif lebih sedikit dan lebih rendah levelnya dibanding kelas khusus (*takhaṣṣuṣ*) di pesantren yang sama dan juga lebih rendah dan relatif lebih sedikit dibanding madrasah level yang sama di pesantren *salafiyah* yang lain dalam penelitian ini. Hal ini dapat dipahami bahwa madrasah di Bata-bata adalah madrasah formal yang menerima intervensi negara lebih lama dibanding dua madrasah pesantren lainnya dan dibuat untuk mengakomodasi mereka yang berasal dari sekolah dasar atau MI di luar

[12]Berdasarkan SKB 3 Menteri tahun 1975 dan UU No. 2 tahun 1989.

[13]SK Mendiknas nomor 106/0/2000 tanggal 29 Juni 2000.

[14]PMA No. 13 tahun 2014.

[15]Istilah ciri khas ini menjadi unik karen jika ditanya tentang apa yang dimaksud dengan ciri khas pesantren, jawaban paling banyak diberikan adalah kitab kuning, baru di posisi kedua adalah etika moral pesantren.

[16]Wawancara dengan Gus Ubed di kediamannya pada 13 Juli 2016. Pernyataan yang sama juga ada di profil pesantren Langitan Tuban.

pesantren yang ingin melanjutkan studinya secara langsung di pesantren Bata-bata .[17]

Madrasah di Bata-bata sebagaimana madrasah di banyak pesantren tradisional lain sebenarnya menurut UU Sisdiknas tahun 1989 dan turunannya disebut sebagai sekolah umum berciri khaskan Islam. Walau secara regulasi, madrasah di Bata-bata adalah madrasah formal yang sebenarnya tidak ditujukan pada pendalaman keilmuan agama akan tetapi untuk mencetak lulusan dengan moral agama,[18] tetapi pesantren Bata-bata memilih untuk meneruskan tradisi pesantren layaknya pesantren-pesantren tradisional lainnya yaitu sebagai pencetak santri yang *tafaqquh fī al-dīn,* yang menguasai ilmu-ilmu agama Islam. Contoh, di Bata-bata terdapat madrasah ibtidaiyah yang dimulai dari kelas 3, sama seperti madrasah ibtidaiyah di pesantren Langitan, Sidogiri, dan Lirboyo yang berdiri terlebih dahulu. Di tingkat tsanawiyah dan Aliyah terdapat pembagian kelas yang disebut sebagai kelas takhasus dan kelas reguler. Kelas takhasus diperuntukkan bagi mereka yang ingin mendalami agama Islam dengan persyaratan penguasaan kitab layaknya pesantren *salafiyah* pada umumnya dan kelas reguler diperuntukkan bagi input santri yang berasal dari pendidikan umum atau madrasah formal non pesantren yang enggan untuk turun kelas ke kelas ibtidaiyah. Kelas regular ini diadakan karena banyaknya tuntutan dari sebagian masyarakat yang ingin memondokkan anak-anaknya ke pesantren Bata-bata tetapi juga tidak ingin tinggal kelas.[19]Harapannya tentu setelah mereka lulus, mereka dapat melanjutkan ke jengang strata satu di berbagai tempat atau dapat langsung bekerja di berbagai perusahaan yang mensyaratkan kelulusan minimal adalah SMA dan sederajat.

Perihal keengganan orang pesantren *salafiyah* untuk mengikuti kurikulum Kemenag seperti yang saya ulas di atas adalah dikarenakan adanya anggapan bahwa kurikulum Kemenag berada di bawah standar pesantren. Dan menurut pesantren-pesantren *salafiyah*, kurikulum Kemenag tidak didesain untuk menghasilkan *output* santri yang menguasai agama.[20] Dari itu, pesantren-pesantren *salafiyah* enggan untuk mengikutinya. Bahkan pesantren

---

[17]Pesantren tradisional lain yang tercatat menerima bentuk madrasah formal adalah pesantren Buduran Sidoarjo, pesantren *Salafiyah* Syafi'iyah Sukorejo, pesantren Tebuireng Jombang, pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo, pesantren Suci Gresik, dan banyak pesantren tradisional lain di Indonesia yang mempunyai madrasah berstatus madrasah formal. Oleh sebagian pihak karena menerima bentuk ini, pesantren-pesantren di atas seringkali juga dianggap sebagai pesantren konvergensi.

[18]Jika mengacu pada ketentuan di atas, madrasah berkewajiban mengajarkan materi-materi sekular layaknya sekolah umum.

[19]Pada kelas regular di pesantren Bata-bata, drill dan penekanan atas penguasaan kitab kuning dilakukan dengan massif, baik melalui penambahan jam pelajaran maupun melalui metode akselerasi penguasaan kitab kuning yang mereka kembangkan.

[20]Kurikulum madrasah formal saat ini memang didasarkan pada UU Sisdiknas tahun 1989 yang diperkuat dengan UU Sisdiknas tahun 2003. Menurut kedua undang-undang tersebut, lulusan madrasah formal tidak lagi dididik untuk menjadi ahli agama.

Langitan dengan tegas menyatakan bahwa mereka tidak mengikuti kurikulum Kemenag. Mereka menyatakan bahwa mereka punya kurikulum sendiri.[21]

Saat ditanya apa yang dimaksud dengan standar pesantren, setidaknya saya menemukan tiga hal. *Pertama*, kedalaman materi agama. Kedalaman materi agama itu adalah ketuntasan dalam membahas satu isu. Sehingga wajar di pesantren, isu yang sama dikaji ulang dan didalami dalam kitab *sharh* atau kitab yang lebih besar. *Kedua*, penguasaan sumber berbahasa Arab,[22] dan *ketiga*, berhubungan dengan pentingnya tokoh penyusun sebuah kitab bagi pesantren.[23] Kesemuanya itu ditujukan untuk membentuk sebuah pribadi yang menguasai ilmu-ilmu keislaman secara komprehensif.

Saat terjadi tekanan oleh pemerintah untuk menerapkan kurikulum standar pemerintah kepada pesantren-pesantren tradisional, pihak pesantren *salafiyah* terbagi dua dalam menyikapinya. Pihak pertama menyetujui untuk ikut dalam sistem tatanan pemerintah akan tetapi "menolak" dengan halus ketentuan kurikulum yang ada. Sedangkan pihak kedua lebih memilih untuk tidak diakui oleh pemerintah dan tetap berada dalam jalurnya. Pilihan pertama ini diwakili oleh Bata-bata sedangkan pilihan kedua diwakili oleh Langitan. Pilihan-pilihan ini jika ditelusuri lebih lanjut juga didasarkan pada keberadaan pesantren tersebut dan masyarakat pemakai jasa pesantren.

Pesantren Langitan misalnya, masyarakat pemakai jasanya adalah masyarakat elit keagamaan di tingkat pedesaan di Jawa dan Madura. Dalam bahasa Ustad Soleh, seorang guru di madrasah Aliyah Al-Falahiyah Langitan bahwa santri Langitan itu banyak "yang punya langgar". Kepemilikan akan langgar (musala) atau masjid di pulau Jawa dan Madura adalah penanda atas sesorang berada di level elit keagamaan di masyarakatnya masing-masing.[24] Banyak para santri di Langitan adalah putra kiai dan tak jarang adalah putra

---

[21]Hasil wawancara dengan Gus Ubed, Gus Ali, dan lain-lain di pesantren Langitan.

[22]Di pesantren-pesantren *salafiyah* masih ada perasaan bahwa sumber berbahasa Arab dianggap lebih "Islam" dan lebih memiliki kapabelitas serta prestise dibanding sumber-sumber berbahasa lain.

[23] Ketidakjelasan tokoh buku penyusun buku agama Islam ditenggarai menjadi salah satu sebab lain keengganan pesantren untuk memakai buku-buku agama Kemenag. Alasan lain yang saya rasakan ada adalah pada letak prestis buku berbahasa Indonesia dan ditulis latin yang kurang prestisius di kalangan pesantren. Buku-buku berbahasa Arab lebih prestisius bagi para santri.

[24]Kepemilikan atas langgar, suaru, dan masjid berbanding lurus dengan kharisma seorang tokoh agama Islam di masyarakat pedesaan di Jawa dan Madura. Semakin besar langgar dan jumlah pengikutnya semakin besar pula kharisma yang dimiliki tokoh tersebut. Kharisma ini menurut Rozaki, ada yang bersifat given dan ada yang bersifat perekayasan. Kharisma yang bersifat given adalah karena ia adalah anak seorang tokoh masyaraakt, sedangkan mereka yang memperoleh kharisma lewat perekayasaan dilakukan dengan pembangunannya atas langgar, suaru, atau masjid baru disertai dengan pelayanan keagamaan kepada masyarakat. Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Regim Kembar di Madura* (Yogyakarta, Pustaka Marwa, 2004), 87-88). Dalam konteks ini banyak latar belakang santri Langitan adalah mereka yang telah memiliki kharisma seara given karena orang tuanya adalah tokoh masyarakat.

kiai besar. Sebagai contoh, tiga anak Kiai Abdul Hamid Bata-bata, *Ra* Hasan, *Ra* Tohir, dan Neng Ulfah adalah alumni pesantren Langitan.

Berbeda dengan Langitan, situasi relatif berbeda dialami oleh pesantren Bata-bata dengan memilih mendaftarkan madrasahnya sebagai madrasah formal sejak tahun 1980-an dengan alasan bahwa masyarakat membutuhkannya agar anak-anak mereka dapat menembus sektor formal dan dapat melanjutkan ke pendidikan yang lebih tinggi. Pesantren Bata-bata adalah pesantren *salafiyah* dengan latar belakang masyarakat pedesaan kebanyakan atau masyarakat umum. Keberadaan madrasah formal di Bata-bata juga tidak luput dari peran pengasuh ketiga pesantren Bata-bata, Kiai Mahfudz yang mendirikan madrasah dan mendaftarkannya ke kementerian agama. Kiai Mahfudz juga menjadi simbol revitalisasi pesantren Bata-bata setelah beberapa tahun Bata-bata kosong kepemimpinan setelah ditinggal oleh sang pendiri Kiai Abdul Madjid dan sang putera yang juga meninggal tidak sampai setahun setelah ia memimpin Bata-bata.

Dalam salah satu perbincangan dengan salah seorang wali santri pesantren Bata-bata di Kecamatan Waru Pamekasan, ia menyatakan bahwa dengan memondokkan anaknya ke pesantren Bata-bata ia berharap selain mendapatkan penguasaan ilmu agama juga mendapatkan ijasah. Ia beranggapan bahwa dengan memiliki ijasah formal maka pilihan anaknya akan dapat lebih beragam. Apakah sang anak kelak ingin melanjutkan kuliah ataukah bekerja di kota ataukah memilih menjadi petani seperti dirinya.[25] Pengakuan serupa diberikan oleh seorang wali santri pesantren Bata-bata lainnya, Ismail Ansori, yang berasal dari Surabaya. Ia adalah alumni Bata-bata dan mempunyai dua orang anak yang juga ia mondokkan di Bata-bata. Ia mengaku bahwa ia memondokkan anak-anaknya karena ia sudah tahu sistem pendidikan di Bata-bata selain menekankan penguasaan ilmu keagamaan Islam juga dapat memperoleh ijazah dari madrasah formal yang dikelolanya.[26]

Di sisi lain sisi asketisme pesantren Al Fithrah yang lebih kental dibanding dua pesantren lain serta latar belakang pesantren *sepuh*[27] yang juga murni mengajarkan ilmu agama membuat pesantren al Fithrah memilih menjadikan pesantrennya sebagai pesantren *salafiyah* dan bahkan mencantumkan nama "assalafi" dalam nama resmi pesantren mereka yaitu Pondok Pesantren As Salafi Al Fithrah. Pilihan *salafiyah* ini bagi pesantren al Fithrah bukan berarti bermakna keterbelakangan tapi sebagai upaya menegaskan diri sebagai pesantren salafiyah yang mengikuti "*salaf al-ṣalih*" yang dapat ditelusuri melalui kitab-kitab para ulama.

Tradisonalitas bagi pesantren Al Fithrah berarti upaya untuk melestarikan dan melaksanakan tradisi *salaf al-ṣalih* melalui penguasaan ilmu

[25]Perbincangan dengan wali santri di pesantren Bata-bata waktu ia mengirim uang makan untuk anaknya yang ada di pesantren Bata-bata pada bulan Agustus 2016.

[26]Wawancara dengan Ismail Ansori di Surabaya April tahun 2016.

[27]Sebutan para ustadz pesantren Al Fithrah terhadap pesantren Jatipurwo Surabaya yang diasuh oleh Kiai Ustman, ayah Kiai Asrori. Tentang pesantren sepuh ini sudah saya jelaskan secara singkat di bab tiga pada sub-bab pesantren Al Fithrah Surabaya.

keagamaan *ahlus sunnah wal jamaah* dan melaksanakan ritual-ritual sosial keagamaan Islam berupa majelis dzikir, maulid Nabi, manaqib, dan majelis kirim doa yang mereka sebut sebagai syiar Islam.[28] Penguasaan ilmu keagamaan itu bagi mereka tidak dapat dilakukan tanpa mempelajari kitab kuning.

Gus Ubed, pengasuh pesantren Langitan saat ditanya kenapa memilih kitab kuning dalam mata pelajaran agama dibanding sumber lainnya, ia menjawab, ,"*al-Muhafaẓah 'ala qadīmi al-Ṣaliḥ wa al-Akhdu bi al-jadīd al-Aṣlaḥ"*-menjaga atau mempertahankan hal lama yang baik dan mengambil sesutau yang baru yang lebih baik-. Jawaban sama saya dapatkan saat bertemu dengan Muzamil Imron, kepala Madrasah Aliyah Pesantren Bata-bata, dan juga Musaffa', Kepala Pesantren Al Fithrah Kedinding Lor Surabaya. Sedikit tambahan peribahasa di atas saya dapatkan dari *Ra* Tohir, putra pengasuh pesantren Bata-bata, "*wa al-ijād bi al-Aṣlāḥ"*, yaitu melakukan inovasi yang lebih baik lagi. Lalu jika ada yang lebih baik dari kitab kuning maka apa yang dilakukan oleh pesantren. Jawaban dari *Ra* Tohir dapat mewakaili hal tersebut. "Jika memang baik akan kita ambil. Tapi ada hal-hal prinsipil yang tidak boleh diubah dari pesantren diantaranya adalah kitab kuning. Karena mustahil seseorang dapat menguasai ilmu agama tanpa paham akan kitab kuning".[29]

Lalu kitab kuning apa saja yang dipilih oleh orang pesantren. Jika mengutip dari Martin van Bruinesen setidaknya terdapar sekitar 900-an judul kitab yang beredar di Asia tenggara[30] yang terdiri dari karangan ulama-ulama asing maupun karya ulama nusantara. Berikut adalah kitab-kitab kuning yang berada di pesantren menurut temuannya:

---

[28]Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah, *Visi Misi dan Nilai-nilai*, 10.

[29]Perbincangan dengan RKH. Muhammad Tohir di pesantren Bata-bata 18 Agustus 2015.

[30]Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan tarekat*, 131.

Tabel 5.1
Kitab Kuning yang beredar di pesantren[31]

Gramatikal Arab	Tafsir dan Ilmu Tafsir	Hadith dan ilmu hadith	Akidah	Fikih dan Ushul Fiqh	Akhlak tasawuf	Sejarah
Kaylāni	Jalalayn	Bulūgh al-Marām	Um al-Barāhin	Fatḥ al-Mu'īn	Ta'līm al-Muta'allim	Nūr al-Yaqīn
Maqṣud	Al-Munīr	Subul al-Salām	Sanusi	I'ānah al-Ṭalibīn	Waṣaya	Barzanji
Amthilah al-Tasrīfiyah	Ibn Kathīr	Riyadh al-Ṣalihīn	Dasuqi	Fatḥ al-Qarīb	Akhlāq lil Banāt	Dardir
Binā'	Baidhawi	Ṣahīh al-Bukharī	Sharqawi	Taqrīb	Akhlāq lil Banīn	
Jurumiyah	Ṭabarī	Ṣahīh Muslim	Kifayah al-'Awām	Kifayāt al-Akhyār	Irshād al-'ibād	
Im'riṭiy	Marāghi	'Arba'īn al-Nawāwī	Tijān al-Durari	Bajūrī	Naṣā'ih al-'Ibād	
Ashmawi	Al-Manār	Majalis al-Saniyah	Aqidah al-Awām	Iqnā'	Ihyā' 'Ulūm al-dīn	
Alfiyah	Tafsir Depag	Durrah al-Nashiḥīn	Nūr al-Dhalām	Minhāj al-Ṭalibīn	Sayr al-Sālikīn	
Ibnu 'Aqīl	Itqān	Tanqih al-Qawl	Jawhar al-Tawhīd	Minhāj al-Ṭullāb	Bidayat al-Hidāyah	
Dahlan	Itmām al-Dirāyah	Mukhtar al-Ahādīth	Tuhfah al-Murīd	Fatḥ al-Wahhāb	Marāqiy al-'ubudiyah	
Alfiyah						
Qaṭr al-Nadā		Uṣfuriyah	Fatḥ al Majīd	Mahallī	Hidayah al-Sālikīn	
'Awamil		Bayquniyah	Jawahir al-Kalamiyah	Minhāj al-Qawīm	Minhāj al-'Abidīn	
Qawā'id al-I'rāb		Minhat al-Mughith	Husn al Hamidiyah	Safinah	Sirāj al Ṭalibīn	
Nahwu al-Wādih			'Aqidah al-Silamiyah	Kashifat al-Sajā	Hikām	
Qawā'id al-Lughah				Sullam al-Tawfīq	Hidayat al-Atqiyā'	

[31]Disarikan dari tabel yang dibuat van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan tarekat*, 149-168.

Jawhar al-Maknūn	Tahrīr	Risalah al-Mu’awanah
‘Uqūd al-Jumān	Riyad al-Badī’ah	Naṣa’ih al-‘Diniyah
Tuhfah al-Aṭfāl	Sullam al-Munajāt	Aẓkār
Hidayah al-Ṣibyān	‘Uqūd al-Lujjayn	
Sullam al-Munawraq	Sittīn	
Idhahah al-Mubhām	Muhaẓab	
	Bughyat al-Mustarshidīn Mabad’ Fiqhiyah Fiqh al-Wādiḥ Waraqat Laṭā’id al-Isharāt Jam’ul Jawāmi’ Luma’ Al-Ashbah wa al-Nadha’ir Bayān Bidayāt al-Mujtahīd	

Rumpun keilmuan di atas bukanlah sesuatu yang tetap karena sering kali sebuah kitab dapat disebut sebagai kitab ilmu tasawuf dan dapat pula disebut kitab ilmu fikih, bisa disebut kitab *hadīth* di satu saat dan bisa pula disebut kitab fikih di saat yang lain, dan seterusnya. Rumpun-rumpun di atas, walaupun tidak sempurna setidaknya bisa dipakai dalam melihat jenis kajian yang lumrah ada di pesantren. Dari hal itu maka saya hendak memakai tujuh rumpun tersebut dalam membagi jenis kitab kuning yang ada di pesantren. Adapun di tiga pesantren yang menjadi lokasi penelitian ini berdasar tujuh rumpun keilmuan di atas menunjukkan hasil sebagai berikut:

Tabel 5.2

Tajwid,Tafsir al-Qur'an, dan Ilmu Tafsir

Bidang\Pesantren	Kedinding	Bata-bata	Langitan
Tajwid	Mukhtaṣar Hidāyat al-Mustafīd Jazāriyah	Bulugh al-Nihāyah Mukhtasaṛ Hidāyat al-Mustafīd	Mukhtasaạr Hidāyat al-Mustafīd
Tafsir al Qur'an	Tafsir Jalālayn	Tafsir Jalālayn Ayāt al-Ahkām Rawa'i' al-Bayān	Tafsir Jalālayn Rawa'i' al-Bayān
Ilmu Tafsir	Qawā'id al-Asasiyah Al-Itqān	Qawā'id al-Asāsiyah Diyā' al-Tafsīr Tafsīr Mawdhu'iy	Fayd al-Khabīr

Tafsir *Jalalayn* terlihat digunakan oleh ketiga pesantren di atas. Tafsir *Jalalayn* sendiri adalah tafsir yang ditulis oleh dua tokoh Islam Jalāl al-dīn al-Mahalliy (w.1459) dan Jalāl al-dīn al-Ṣuyuṭiy (w.1505). Tafsir Jalalayn adalah kitab tafsir yang banyak dipelajari di banyak pesantren di Indonesia dan negara Asia Tenggara lainnya. Di ketiga pesantren tersebut di atas kitab tafsir *Jalalayn* adalah kitab tafsir wajib yang dipelajari oleh semua santri. Selain diajarkan di madrasah pesantren, tafsir *Jalalayn* juga

diajarkan di musala atau masjid pesantren yang menjadi sentrum kegiatan pesantren. Hal ini misalnya terlihat di pesantren Bata-bata dan pesantren Langitan, setiap sore para santri mengaji tafsir *Jalalayn* kepada kiai dengan cara *bandongan*. Sedangkan di pesantren Kedinding, kegiatan di masjid lebih banyak diisi dengan dzikir sesuai dengan arahan kiai yang didasarkan pada dzikir Tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah.

Sedangkan di level pelajaran tajwid, kitab *Hidayat al-Mustafid* adalah kitab yang banyak digunakan di pesantren. Dalam konteks ini, kitab tersebut diajarkan di tiga pesantren yang dijadikan studi kasus dalam penelitian ini. Kitab ini diberikan kepada santri baru di kelas-kelas awal agar para santri tersebut dapat memperbaiki bacaan al-Qur'annya sesuai dengan kaidah ilmu tajwid. Kitab *Hidayat al-Mustafid* adalah kitab yang ditulis dengan gaya nadham atau shi'ir oleh Muhammad al-Mahmūd. Selain dipelajari, kitab ini juga diajarkan dengan cara para santri menghafal setiap nadham yang mengandung rumusancara membaca al-Qur'an yang benar. Di kelas-kelas, kerap peneliti saksikan bahwa para ustad mengajarkan pula contoh bacaan-bacaan yang dimaksud dalam kitab tersebut dan meminta para santri untuk menirukan bacaan yang dibacakan.

Tabel 5.3

Hadith dan Ilmu Hadith

Bidang\Pesantren	**Kedinding**	**Bata-bata**	**Langitan**
Hadith	Arbaʿīn Nawāwi Fatḥ al-Qarīb al Malikiy Riyāḍ al-Ṣaliḥin	Arbaʿīn Nawāwi Ibānah al-Ahkām Bulūgh al-Nihāyah	Arbaʿīn Nawāwi Targhīb wa al-Tarhīb Hujjah ahl al-Sunnah
Ilmu Hadith	Taysīr fi al-Muṣtalaḥ al-hadīth	Qawā'id al-Asāsiyah Taysīr fi al-Muṣtalaḥ al-hadīth	Muṣṭalah al-Hadīth Qawā'id al-Asāsiyah Al-Manhāl al-latīf

Kitab *Arba'īn al-Nawawi* adalah kitab *hadith* dasar yang populer di pesantren termasuk di pesantren di atas. Kitab yang ditulis oleh Imam Nawawi tersebut berisi *hadīth-hadīth* tentang dasar-dasar Islam dan etika dalam agama Islam. Yang menarik di sini adalah masuknya kitab *Fatḥ al-Qarīb al-Malikiy* sebagai kitab *hadīth* yang dipilih. Karya Muhammad Al Malikiy sebelumnya memang relatif dikenal seperti *Ibanāt al-Ahkām* yang dipakai sejak sebelum tahun 200-an oleh pesantren Bata-bata. Belakangan banyak karangan Muhammad Al-Malikiy yang dipelajari di pesantren baik secara resmi yang diajarkan di madrasah-madrasah pesantren ataupun diajarkan oleh para santri senior di bilik masing-masing.

Sedangkan di kitab *hadith* level atas bisa dilihat perbedaannya di tiga pesantren tersebut. *Pertama*, kitab *Riyād al-Ṣālihīn* dikaji oleh Aliyah pesantren Kedinding Lor, sedang pesantren Langitan lebih memilih memakai kitab *Hujjah ahl Sunnah*, adapun pesantren Bata-bata teraa lebih serius karena mengkaji kitab *Bulūgh al-Nihāyah* yan dikarang oleh Abi Muhammad Makkiy yang terdiri dari Sembilan (9) jilid. Perbedaan penggunaan kitab ini terlihat di madrasah Aliyah pada masing-masing pesantren. Hal ini menandaskan pada *stressing* masing-masing pesantren dalam pembelajaran kitab *hadīth*. Akan tetapi, walau tampak beda, tapi ada dua kitab *hadīth* level atas yang dikaji di tiga pesantren tersebut yaitu *Bulūgh al-Marām* dan *Riyādh al-Ṣālihīn* yang dikaji di musala dan asrama pesantren.

Tabel 5.4

Akidah/Ilmu Kalam (teologi)

Bidang\Pesantren	**Kedinding**	**Bata-bata**	**Langitan**
Tauhid	'Aqīdah al-'awām Jawāhir al-Kalāmiyah Jawāhir al-Tawhīd Maqāṣid al-Athna Al-Jāmi' al-'Awām	'Aqīdah al-'awām Jawāhir al-Kalāmiyah Husūn al-Hamidiyah	Sanūsiy Jawāhir al-Kalāmiyah

Adapun di bidang teologi, kitab *'Aqīdah al-'Awām* terlihat diajarkan di tiga pesantren. Sedangkan tentang alasan kenapa di pesantren Langitan pemakaian kitab *'Aqīdah al-'Awām* tidak terlihat di tabel karena kitab dimaksud dipelajari di kelas tiga (3) ibtidaiyah. Sedangkan di pesantren Al Fithrah Kedinding di mana para santri banyak memulai *mondok* dari tsanawiyah maka kitab *'Aqīdah al-'Awām* terlihat dalam tabel, begitu juga di kelas regular pesantren Bata-bata. Akan tetapi kitab *'Aqīdah al'Awām* tidak dipelajari di kelas tsanawiyah *takhasṣus* di pesantren Bata-bata karena memiliki alasan yang sama dengan pesantren Langitan yaitu karena telah dipelajari di kelas tiga (3) madrasah ibtidaiyah.

Dalam bidang teologi, Ash'ari dan Maturidi adalah tokoh utama dalam teologi mereka. Walau begitu, kitab-kitab yang dikaji adalah kitab-kitab para pengikut madhab Ash'ariyah dan Maṭuridiyah bukan kitab asli karya al-Ash'ariy dan al-Maṭuridiy melainkan pada kitab-kitab karangan para ulama teologi (*ahl al-kalām*) yang mendasarkan ijtihad teologinya pada aliran teologi Ash'ariyah dan Maturidiyah. Seperti sifat wajib dua puluh bagi Allah misalnya; sebagian dari sifat dua puluh tersebut adalah hasil ijtihad Imam al-Ash'ari dan sebagian lagi adalah hasil ijtihad al-Maturidhi.

Perbedaan kajian teologi di pesantren dengan Islam Tarbiyah yang muncul di perkotaan-perkotaan Indonesia adalah pada konsep ketuhanannya. Jika pesantren mendasari konsepnya pada sifat Tuhan maka Islam Tarbiyah memakai konsep tauhid *uluhiyah* dan tauhid *rububiyah*. Perbedaan dua konsep ini terletak dari pemahaman tentang pertanyaan apakah Tuhan itu memiliki sifat? Orang pesantren percaya bahwa Tuhan memiliki sifat sedangkan Islam Tarbiyah sebagaimana yang saya sebutkan, tidak. Mereka menganggap bahwa pensifatan terhadap Tuhan adalah sesuatu yang tak dapat diterima. Perbedaan pula tampak pada cara mereka menafsirkan ayat-ayat Al Qur'an terkait dengan bentuk fisik Tuhan. Jika Islam dalam tradisi pesantren sebagaimana layaknya para penganut aliran Ash'ariyah di tempat lain, mereka cenderung mengartikan ayat-ayat fisik itu secara kiasan atau metafor sedangkan Islam Tarbiyah cenderung mengartikan ayat-ayat fisik tentang Tuhan itu secara literal.

Selain disebut sebagai kitab aqidah, kitab-kitab di atas disebut pula sebagai kitab-kitab ilmu tauhid dan ilmu kalam. Penamaan ilmu tauhid karena inti pembahasan kitab-kitab tersebut adalah peng-esa-an Allah dan disebut ilmu kalam, karena dalam ilmu tauhid terjadi perdebatan sengit tentang kalam (perkataan) Allah. Perdebatan tersebut terkait tentang status apakah kalam Allah itu makhluk ataukah kalam Allah itu adalah bagian dari sifat Allah. Semua kitab tauhid yang dikaji di pesantren percaya bahwa kalam Allah adalah salah satu bagian dari dua puluh sifat yang wajib diketahui oleh orang Islam Mukallaf.

Cara berpikir dan premis yang dibangun dalam kitab-kitab ilmu kalam banyak dipengauhi oleh berpikir logika (*manṭiq*) yang dekat dengan tradisi Yunani Kuno (Hellenistik). Walau semua pesantren yang ada dalam penelitian ini tidak mengajarkan filsafat, tapi unsur-unsur filsafat seperti berpikir logis berdasarkan kaidah-kaidah logika tetap dipakai dan pelajari di pesantren.

Tabel 5.5

Fikih, ushul Fikih, Faraid, dan Falak

Bidang\Pesantren	**Al-Fithrah**	**Bata-bata**	**Langitan**
Fikih	Yuwāqid al Nāfisah Al-Tadhīb Kifāyat al-Akhyār	Safinah al-Najah Sullam al-Tawfiq Taqrīb Fatḥ al-Qarīb Tahrīr Rahmah al-Ummah	Taqrīb Fatḥ al-Qarīb Sullām al-Tawfiq Fatḥ al-Mu'īn I'ānah al-Ṭalibīn
Ushul Fikih	Mabādi' al-Awwaliyah Qawā'id al-Asasiyah fi Uṣul al-Fiqh Sharh Manẓumah al-waraqat	Al-Sullam Qawā'id al-Fiqhiyah Uṣul Fiqh 'Abd al-Wahhab̄b Khalāf	Sharh Manẓumah al-waraqat Al-Lumā' Lubb al-Uṣul
Faraid	Al-Rahbiyah	Khalaṣah al-Kalām	'Uddah al-Farīd
Falak	Rubū' Mujayyab	Rubū' Mujayyab	Fatḥ al-Manān Muhawarah

Hasyim menyatakan bahwa mayoritas Muslim tradisionalis di Indonesia meletakkan fikih pada posisi yang sangat penting dalam

kehidupan mereka karena fikih adalah sumber ajaran dan praktik keagamaan yang paling dekat dengan mereka.[32] Walaupun di sisi lain, warna fikih tidak terlalu tampak pada masa penyebaran Islam masa-masa dulu yang lebih mementingkan ilmu tasawuf.

Pengaruh fikih misalnya terlihat pada bagaimana legitimasi pengajaran fikih yang biasanya terdapat pada halaman awal kitab-kitab fikih yaitu sebuah *hadīth* yang berbunyi:

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

"barang siapa yang Allah kehendaki menjadi baik maka ia akan dipahamkan pada perkara (ilmu-ilmu) agama"

Hadis yang diriwayatkan dalam kitab *Sunan al-Turmudhī* dan kitab *Musnad Ahmad* ini seringkali diartikan dengan "barang siapa yang Allah kehendaki menjadi baik maka ia akan dipahamkan perkara agama (dalam ilmu fikih)". Arti ini tak lain karena kata fikih memiliki akar kata yang sama dengan kata *yufaqqih* yang ada dalam *hadīth* tersebut.

Dalam cabang ilmu fikih, kitab *Fatḥ al-Qarīb* saya temukan dipakai di semua pesantren *salafiyah* yang menjadi objek penelitian ini. Kitab tersebut dipakai dalam berbagai levelnya; mulai dari level *matan* dengan judul kitab *Taqrīb*, level *sharḥ* berjudul *Fatḥ al-Qarīb*, level *sharḥ al-sharḥ* dengan judul kitab *Fatḥ al-Mu'īn*, dan *I'ānah al-Ṭalibīn*. Kitab lain yang juga populer adalah kitab *Kifāyah al-Akhyār*. Walaupun saat penelitian ini dilakukan, kitab tersebut hanya ditemukan di pesantren Al Fithrah Kedinding Lor, tapi nyatanya kitab *Kifāyah al-Akhyār* juga pernah diajarkan di pengajian kitab di musala pesatren pesantren Bata-bata dan musala pesantren Langitan. Di dua pesantren yag disebut terakhir terdapat sebuah tradisi mengaji kitab fikih dn tasawuf yang dilaksanakan dengan metode *bandongan*. Dalam pengajian dimaksud, kitab yang dikaji akan diganti setiap pengajian sebuah kitab terlah diselesaikan atau khatam. Kesemua kitab fikih yang disebut adalah kitab yang ditulis berdasarkan fikih mazhab Shafi'i

Ada dua kitab yang mengajarkan empat mazhab fikih di pesantren *salafiyah* yaitu kitab *Ibānah al-Ahkām* yang dalam tabel di tulisan ini saya masukkan ke dalam rumpun hadith dan ilmu hadith (tabel 5.3) karena banyak memuat hadith Nabi yang dibahas dengan mengkomparasikan fikih lintas mazhab dan kitab *Madhaʾhib al-Arba'ah* yang memang secara khusus membahas pandangan empat mazhab dalam berbagai tema atau topik bahasan. Kitab *Madhaʾhib al-Arba'ah* saya temukan banyak dimiliki oleh

[32]Syafiq Hasyim, *Islam Nusantara dalam Konteks: Dari Multikulturalisme hingga Radikalisme* (Yogyakarta: Gading, 2018), 53.

para santri senior dan banyak dipelajari secara pribadi serta dijual di took kitab pesantren. Dua Kitab fikih mazhab selain mazhab Shafi'i yang juga tidak asing di pesantren yaitu sebuah kitab karangan Ibn al-Rushd berjudul *Bidāyah al-Mujtahid* yang aliran fikihnya mengikuti mazhab Malikiy dan kitab sang Imam Mālik sendiri berjudul *Muwaṭṭa'* yang walaupun tidak dipelajari di pesantren tapi saya temukan dimiliki oleh sebagian santri. Bahkan di toko pesantren juga menjual dua kitab tersebut sebagai pertanda bahwa ada yang mencari kitab ini.

Di bidang *Uṣul fiqh*, kitab *al-Waraqat* adalah kitab paling populer dibuktikan dengan digunakannya kitab ini di dua pesantren Kedinding Lor dan Langitan. Sedang di pesantren Bata-bata kitab ini juga dikenal dan pernah diajarkan. Kitab selanjutnya yang populer dan banyak dipakai di pesantren *salafiyah* dalam bidang ilmu *Uṣul fiqh* adalah kitab *al-Lumā'*, disusul oleh kitab *al-Sullam*, *Mabādi' al-Awwaliyah* dan kitab-kitab lainnya. Inti dari *Uṣul Fiqh* adalah mengajari santri logika pengambilan hukum dalam Islam melalui kaidah-kaidah dasar dalam bidang ilmu fikih. Sedangkan tujuan pembelajarannya terdapat dua tujuan yaitu *pertama* agar santri dapat memahami cara ulama mengambil sebuah kesimpulan hukum dalam ilmu fikih dan *kedua* diharapkan seorang santri dapat menentukan hukum sebuah perkara walaupun hal tersebut tidak terdapat dalam kitab fikih

Dalam cabang ilmu Faraid, tidak terdapat kitab dominan yang dipakai di pesantren *salafiyah*. Hanya terdapat kitab-kitab tipis yang banyak dikarang oleh ulama Indonesia. Akan tetapi berbeda dengan cabang keilmuan Islam yang lain, kitab Faraid banyak pula ditulis oleh para guru di pesantren *salafiyah*, walau penyebaran kitab dimaksud hanya pada kalagan terbatas atau untuk kalangan sendiri.

Sedangkan dalam ilmu falaq, *Rubū'* adalah kitab dan metode astronomi warisan khazanah Islam yang banyak dipakai di pesantren. *Rubū'* sendiri berarti seperempat (1/4). Hal ini merujuk pada bentuk alat yang digunakan oleh kalangan dunia Islam yang berupa potongan kayu berbentuk seperempat dari lingkaran. *Rubū'* adalah ilmu falaq dasar yang harus dikuasai oleh santri di tigkat tsanawiyah dan aliyah. Di tiga pesantren *salafiyah* di sini, para penghobi ilmu astronomi kemudian difasilitasi untuk belajar lebih lanjut tentang ilmu astronomi lanjutan. Selain itu juga dibentuk sebuah lembaga falakiyah yag diinisiasi oleh kiai atau pengurus pesantre. Salah satu kegunaannya adalah untuk melihat awal dan akhir dari sebuah bulan dalam kalender Hijriyah. Terutama mereka yang berada di komunitas ini akan menjadi rujukan bagi santri dan alumni pesantren untuk memulai puasa di bulan Ramadhan dan mengakhirinya.

Tabel 5.6

Tata bahasa Arab dan Logika

Bidang\Pesantren	**Kedinding**	**Bata-bata**	**Langitan**
Nahwu	Wafiyah Al-Jurumiyah ‘Imriṭiy Alfiyah Taqrirāt Alfiyah	Fatḥ al-Manān Nubdah al-Bayān Al-Jurumiyah ‘Imriṭy Alfiyah Ibn ‘aqī	Al-Jurumiyah ‘Imriṭiy Alfiyah Dahlan Alfiyah
Sharaf	Amthilah al-Taṣrifiyah Ṣafiyah Al-Kāfiyah Qawā’if al-Ṣarf al-Lughawiy Naẓm al-Maqsūd	Amthilah al-Taṣrifiyah	
I’lal	Qawā’id al-I’lāl	Nail al-ḍarf Kaylāniy	Qawā’id al-I’lāl
Balaghah	Jawāhir al-Wādihah	Qawa’id al-Lughah Jawāhir al-Maknun	Taqrīr Jawāhir al-Maknūn
Logika	‘Ilm al-Mantīq	Isaghoji	

Dalam cerita-cerita yang beredar di pesantren, lahirnya ilmu nahwu itu disandarkan kepada seorang tokoh bahasa Arab era awal yang hidup pada masa 'Ali bin Abi Ṭālib, yaitu Abū al-Aswād al-Du'alī. Al-Du'alī sendiri memiliki dua motivasi kenapa ia menyusun caban ilmu tatabahasa yang belum disusun saat itu. Motivasi pertama, karena pada suatu malam, ia jalan-jalan dengan putrinya, tatkala sang putri menengok ke atas langit. Sang putri berkata, "*mā ahsanu al-samā'ī*?" dengan harakat *kasrah* pada kata *samā'i* yang berarti "apakah yang paling indah di Langit?" karena merasa mendapat pertanyaan, maka al-Du'alī menjawab, "*Nujūmuha ya Bunayyah*- bintangnya, wahai putriku!", tapi sang putri menyanggah, "*innamā aradtu al-ta'ajjuba*- sesungguhnya aku ingin mengungkapkan kekaguman-". Saat itu sang ayah mengoreksi ucapan sang putri, "kalau begitu ucapkanlah, *ma ahsana al-samā'a* bukan *mā ahsanu al-samā'ī*!"

Motivasi kedua dari al-Du'alī adalah keresahan Khalifah 'Alī bin Abī Ṭālib yang melihat dan mendengar banyaknya umat Islam yang salah dalam membaca al-Qur'an. Akhirnya 'Alī berkata kepada al-Du'alī, "*unḥu haẓa al-nahwa*-ikutilah jalanini! Atau berarti secara spesifik berilah harakat akhir (nahwu) pada kitab al-Qur'an!-". al-Du'alī pun melaksanakan tugasnya dengan menyusun teori dasar ilmu nahwu.[33]

Ilmu Nahwu mendapat keutamaan tempat di golongan kaum pesantren. Keutamaan ilmu nahwu ini misalnya tersirat dalam sebuah syair yang dikarang oleh Kiai Abdul Majid, pendiri pesantren Bata-bata, Pamekasan yang menyatakan:

النحو زين الفتى # والفقه حلياته

ومن عاد منهما# فاعدده بالبقر

"Ilmu nahwu adalah perhiasan bagi seorang pemuda # dan ilmu fikih adalah perhiasannya,#
barang siapa yang tidak mengenakannya, # tidak ada bedanya dengan sapi."

Di pesantren-pesantren *salafiyah* yang menjadi objek dalam penelitian ini, ilmu gramatikal Bahasa Arab diajarkan mulai dari awal kelas hingga kelas-kelas akhir dengan persentase jam pelajaran yang besar di kelas-kelas awal dan semakin menurun atau sedikit di kelas-kelas akhir. Sebagaimana saya kemukakan di atas, pelajaran gramatikal Arab banyak ditekankan di kelas-kelas awal di pesantran baik di madrasah maupun di

[33]M. Masyhuri Mochtar, *Dinamia Kitab Kuning di Pesantren* (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1436 H), 70-71; Muhammad ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Bāri, *al-Kawākib al-Durriyah 'ala Mutammimah al-Jurūmiyah* (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, tt), 25.

pengajian musala-nya. Tiga kitab gramatikal Arab yang mesti selalu ada di pesantren adalah *al-Jurumiyah, 'Imriṭiy*, dan *Alfiyah ibn Mālik*. Akan tetapi selain tiga kitab itu juga ditemukan kitab nahwu lain. Kitab *al-Jurumiyah* adalah kitab dasar nahwu yang dipelajari di pesantren. Setelah seorang santri selesai belajar kitab nahwu *al-Jurumiyah* maka kitab nahwu level selanjutnya adalah *'Imriṭiy*, dan setelah itu berada di level tertinggi adalah *Alfiyah ibn Mālik*.[34]

Saya juga menemukan banyak kitab karya para orang pesantren tersebut. Biasanya berupa komentar dan ringkasan. Kitab fenomenal yang dikaji di banyak pesantren di Jawa dan Madura saat ini adalah al-Nubdah yang dikarang dalam bentuk sastra klasik oleh Kiai Abdul Madjid, dan kitab *Nubdah al-Bayān* dan *Fatḥ al-Manān* yang dikarang oleh para pengajar di Bata-bata. Hingga saat ini kedua kitab terakhir ini tidak kurang dipelajari di 100 lembaga pendidikan Islam di seluruh Jawa dan Madura. Kedua kitab tersebut berisi metode akselerasi membaca kitab kuning. Isinya menggabungkan materi dari berbagai kitab gramatikal bahasa Arab yang populer di pesantren sekaligus dengan contoh praksisnya.

Kitab *Taṣrif* tidak terlihat di pesantren Langitan tabel 5.6 karena kitab ini memang tidak dipelajari di madrasah tsanawiyah dan aliyah Langitan tetapi dipelajari di tingkat ibdtidaiyah. Sedangkan kitab logika yang dipelajari terdapat tiga kitab yang saya temukan, pertama *'Ilm al-Manṭīq, Isaghuji,* dan *Sullam al-Munawwarāq*. *Isāghūji* sendiri adalah kitab yang dikarang oleh Athīr al-dīn al-Abahri. Kitab ini mirip dengan kitab dalam ilmu mantiq *Muqaddamāt Isāghuji* yang dikarang oleh tokoh Islam abad pertengahan, Al-Farābīy yang memiliki nama lengkap Abu Naṣr Muhammad al-fārābīy. Tidak ada keterangan jelas hubungan kedua pengarang ini. Tetapi jelas bahwa *Isāghūji* adalah nama kitab yang diambil dari Bahasa Yunani dan memperoleh pengaruh yang besar atas logika Aristotelian.[35]

---

[34] *Alfiyah Ibn Mālik* adalah salah satu kitab nahwu paling terkenal di pesantren. Pengarangnya adalah *Muhammad Jamāl al-dīn̬ Abu 'Abd Allāh Muhammad bin 'Abd Allāh bin Muhammad bin 'Abd Allāh bin Mālik* atau dikenal dengan sebutan *Ibn Mālik*. Kitab ini di pesantren-pesantren di Indonesia banyak diajarkan di tingkat Aliyah. Pada mulanya kitab ini adalah kitab naẓam *al-Kafiyah al-Shafiyah* yang terdiri dari 2757 bait. Lalu diringkas menjadi sekitar seribu bait, yang kini dikenal dengan nama *Alfiyah Ibn Mālik*. Kitab ini bisa disebut kitab *al-khulaṣah* (ringkasan) karena isinya mengutip inti uraian kitab *al-Kafiyah al-Shafiyah*. Disebut *Alfiyah* karena baitnya sekitar seribu baris (1003 bait) kitab ini terdiri dari delapan puluh (80) bab, dan setiap bab diisi oleh bait-bait. Bab terpendek adalah bab *al-Ikhtishaṣ* yang berisi dua bait dan bab terpanjang adalah bab *Jam' Takthīr* yang berisi empat puluh bait. Lih. Direktorat Pedidikan Madrasah, *Ensiklopedia Madrasah* (Jakarata: Direktorat Pendidikan Madrasah Kemenag RI, 2016), 24-26.

[35] Direktorat Pedidikan Madrasah, *Ensiklopedia Madrasah,* 164-165.

Tabel 5.7

Akhlak dan tasawuf

Bidang\Pesantren	**Kedinding**	**Bata-bata**	**Langitan**
Akhlak	Waṣāyā Taysir l-Khalāq Tahliyah wa al-Targhīb Ta'līm al-Muta'llim	Durūs al-Akhlāq Ta'līm al-Muta'allim Kifāyah al-Atqiyā' Iẓah al-Nāshi'īn	Waṣāyā Ta'līm al-Muta'llim Sharh al-Hikām
Tasawuf	Al-Muntakhabāt Ihyā' Ulum al-dīn Manāqib 'Abd al-Qadir al-Jaylaniy	Bidayah al-Hidāyah Ihya' Ulūm al-dīn Naṣāih al-'Ibād Maraqīy al-"ubūdiyah	Ihyā' Ulūm al-dīn

Kitab *Ta'līm al-Muta'allim* adalah kitab standar etika pesantren yang diajarkan pada setiap santri di tingkat awal dan menjadi standar moral santri dalam menuntut ilmu. Pola hubungan santri, ustaz, kiai banyak didasari dan dicari legitimasinya berdasarkan kitab ini. Kitab ini saya temukan di tiga pesantren yang saya tuju dalam penelitian ini. Sebagian besar santri bahkan hafal berbagai nadham terkait etika yang ada di dalamnya. *Nadham* yang paling dikenal dalam kitab ini adalah nadham yang disandarkan kepada 'Alī bin Abī Ṭālib tentang bekal mencari ilmu pengetahuan. Dalam kitab tasawuf, kitab *Ihyā' Ulūm al-dīn* adalah kitab standar yang dikaji di pesantren. Biasanya pembelajaran kitab ini diberikan kepada para santri di tingkat aliyah. Sedangkan untuk santri yang berada di level di bawahnya kitab-kitab tasawuf yang lebih tipis seperti *Naṣā'ih al-'Ibād, Bidayat al-Hidayah* dan sejenisnya dipelajari di pesantren-pesantren di atas. Adanya kitab-kitab etika dan tasawuf di pesantren menjadi bukti bahwa keberadaan mistisisme Islam sebagaimana saya akan saya singgung dalam sub-bab lain di bab ini menjadi bukti bagaimana literalisme bertemu dengan sangat baiknya dengan mistisme Islam.

Dalam bidang tasawuf, Al-Ghazali adalah tokoh utama di pesantren bahkan termasuk di pesantren tarekat sekalipun. Sedangkan untuk tokoh Junaid al-Baghdadi yang juga diklaim banyak pihak sebagai panutan bertasawuf orang-orang pesantren akan tetapi karyanya sama sekali tidak nampak di tiga pesantren tersebut. Cerita-cerita tentang Junaid Al-Baghdadi lebih banyak diceritakan secara oral dari mulut ke mulut dari para ustad ke para santri atau dalam kitab-kitab tasawuf lainnya seperti dalam *Risalah al-Qushairiyah* misalnya yang juga menyebut Junaid al-Baghdadi dan mengutip perkataannya. Akan tetapi seperti namanya, Risalah al-Qushairiyah ini dikarang oleh seorang ulama bernama 'Abd al-Karīm ibn Hawāsin ib Mālik ibn Ṭalhah ibn Muhammad al-Qushairiy atau yang lebih dikenal dengan nama Imam Qushairiy bukan oleh Imam Junaid al-Baghdadi.

Sebenarnya ada tokoh lain yang namanya lebih dikenal dalam bidang tasawuf dibanding tokoh Junaid al-Baghdadi di kalangan pesantren salafiyah yaitu 'Abd Qadir al-Jīlaniy. Seorang tokoh sufi yang sangat berpengaruh di kalangan Muslim sunni. Sejarah tokoh ini yang disebut sebagai *manaqib* 'Abd Qadir al-Jīlaniy kedapatan dibaca di tiga pesantren di atas dengan metode khusus dan dibaca dengan cara bersenandung. Biasanya akan digabung dengan pembacaan qasidah burdah yang juga dibaca di pesantren. Nama al-Jīlaniy ini unik karena berbeda dengan Junayd al-Baghdadi yang lebih dikenal sebagai tokoh tasawuf, 'Abdul Qadir al-Jīlaniy justru lebih dikenal sebagai tokoh tarekat. Saya juga menemukan bahwa seringkali nama Abdul Qadir al-Jilaniy ini sering disebut saat kiai atau santri mengirim bacaan surat al-fatihah selepas salat atau ketika ada pembacaan tahlil atau haul.

'Abd Qadir al-Jīlany sendiri sebenarnya adalah tokoh yang reltif produktif dalam menulis karya tulis. Setidaknya terdapat beberapa karya tulis berupa kitab yang disebut ditulis olehnya yaitu *al-Fatḥ al-Rabbāniy wa al-Fayḍ al-Raḥmāny, al-Ghunyah li Ṭalibiy Ṭarīq al-Ḥaq,* dan kitab *Sirr al-Asrār maẓhar al-Anwār.*

Tabel 5.8

Sejarah dan Peradaban Islam

Bidang\Pesantren	**Kedinding**	**Bata-bata**	**Langitan**
Sejarah	Shamā'il al-Rasūl Mahabbah al-Rasūl Sīrah Nabawiyah	Durūs al-Tarikh Khalaṣah Nūr al-Yaqīn Al-Tarikh al-'Alam al-Islamiy	Khalaṣah Nūr al-Yaqīn Tarikh al-Khulafā' Tarikh Tashrī'

Dalam kitab sejarah, pesantren *salafiyah* mengajarkan pendirian mereka terhadap khalifah-khalifah sesudah wafatnya Nabi Muhammad tersusun benar seperti fakta sejarahnya; Abū Bakr, Umar, Uthmān, dan 'Alīy. Selain sejarah kekhalifahan, diajarakan pula isi-isu kontreversial dalam sejarah Islam seperti pembunuhan para khalifah, peristiwa Tahkim, dan perang Jamal. Kesemuanya dibahas dalam prespektif Sunni.

Selain sejarah-sejarah Islam secara umum yang mencakup banyak hal, diajarkan pula sejarah pertumbuhan hukum Islam yang terdapat dalam *tarīkh tashrī'*. Berkaitan dengan *tarīkh tashrī'* ini sebagian pesantren memasukkannya dalam rumpun hukum Islam atau Fikih.

Enam dari tiga jenis rumpun kitab di atas yaitu (1) fikih dan metode fikih, (2) tafsir dan ilmu tafsir, (3) teologi atau tauhid, (4) akhlak dan tasawuf, (5) hadith dan ilmu hadith, dan (6) sejarah Islam, kesemuanya membentuk sebuah ideologi yang disebut sebagai tradisional Islam. Kecuali kitab gramatikal Arab memang digunakan untuk meningkatkan kemammpuan baca kitab kuning.

Rincian tersebut adalah dalam bidang fikih memiliki ciri-ciri bermadhabkan shafi'iyah,[36] dalam bidang teologi memakai teologi ash'ariyah dan Maturidiyah, dalam bidang tasawuf al-Ghazali, Junayd al-Bagdadi, dan 'Abd al-Qadir al-Jilaniy, dalam bidang tafsir dan ilmu tafsir memadukan tafsir teks dan konteks, dalam ilmu *hadith riwāyah* dan ilmu *hadith dirāyah,*kalangan pesantren *salafiyah* memakai *hadith* yang sama seperti muslim lainnya di sunni akan tetapi perbedaannya *hadith* tersebut dipakai untuk menjustifikasi prilaku keagamaan mereka, dan dalam sejarah Islam digunakan untuk mengajarkan sejarah prespektif sunni. Semua kecenderungan di atas secara lebih spesifik di lingkungan pesantren di Indonesia disebut sebagai *ahlussunnah wal jamaah* atau yang dalam tulisan ini disebut sebagai tradisional Islam. Sebagaimana Kiai Hasyim Asy'ari mengidentifikasi *ahlus sunnah wal jamaah* dalam sebuah kejadian seperti dikutip oleh Zamakhsyari Dhofier menyatakan:

> "Anda, ulama dan para saudara yang bertaqwa kepada Allah yang mengikuti ajaran ulama a*hlussunnah wal jama'ah*, yang mengikuti madhab dari empat imam madhab. Kalianlah orang-orang yang menerima pengetahuan Islam dari ulama generasi sebelumnya"[37]

Dhofier lebih lanjut menyatakan bahwa *ahlussunnah wal jamaah* adalah pengikut tradisi sunni, ia berbeda dengan tradisi Syiah. Bagi para kiai Jawa, *ahlussunnah* berimplikasi lebih dari sekedar sebutan sunni. Biasanya sebutan *ahlussunnah wal jamaah* diasosiasikan pada tradisi yang lebih spesifik, seperti mengikuti satu dari empat madhab fikih, secara teologi

---

[36]walaupun *Maẕāhib al-Arba'ah* saya temukan dikaji oleh sebagaian santri senior di tiga pesantren tersebut dan kitab-kitab karangan Muhammad Al Maliki juga diajarkan di madrasah-madrasah mereka seperti *Ibānat al-Ahkām* yang mengulas pendapat empat madhab di dalamnya.

[37]Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition*, 157.

mengikuti Ash'ariy dan Māturidiy, dan dalam tasawuf mengikuti Abu Junayd al-Baghdadi.[38] Hal yang sama tentang *ahlussunnah wal jamaah* di Indonesia diutarakan oleh Pohl.[39]

Secara keseluruhan, ideologi Islam tradisional di pesantren salafiyah yang dalam penelitian ini dapat terlihat dalam tabel berikut:

Tabel 5.9

Disiplin Keilmuan, Kitab, dan Ideologi di Pesantren Salafiyah

Disiplin Ilmu	**Nama Kitab**	**Ideologi**
- Fikih - Uṣul Fiqh	Safīnah al-Najāh, Sullam al-Tawfīq, Taqrīb, Fatḥ al-Qarīb, Fatḥ al-Mu'īn, Kifāyat al-Akhyār, I'ānat al-Ṭalibīn, dll Mabādi' al-Awwaliyah, Qawā'id al-Asāsiyah, al-Sullam, Qawā'id al-Fiqhiyah, Uṣūl al-Fiqh, Manẓumah al-waraqāt, al-Lumā', Lub al uṣūl	Mazhab Fikih tradisional: kebanyakan adalah mazhab Shafi'iyah
- Tafsir - Kaidah Tafsir	Jalālayn, Rawa'i' al-Bayān, ayāt al-ahkām Qawā'id al-Asāsiyah, al-Itqān, Fayd al-kabīr, Diyā' al-Tafsīr, Tafsīr al-Maudhu'iy	Tafsir Tekstual dan Kontekstual, Tafsir bil Ma'thūr, dan tafsir sunni.
Teologi	Aqīdat al-Awām, Jawāhir al-Kalāmiyah, Jawāhir al-Tauhid, Husūn al-	Maẓhab teologi Ash'ariyah dan Maṭuridiyah

[38]Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition*, 158.
[39]Ronald Lukens-Bull, *a Peacefull Jihad*, 74.

	Hamīdiyah, Sanūsi, Maqāsid al-Athnā, Jami' al-Awām, dll	
Akhlak dan Tasawuf	Wasāyā, Durūs al-Akhlāq, Taysir al-Khalāq, Ta'līm al-Muta'allim, al-Muntakhabāt, Manāqib, Bidāyah al-Hidayah, Naṣa'ih al-'Ibād, Ihyā' Ulūm al-dīn, dll	Sufisme Mazhab Al-Ghazali, Junaid al-Baghdadi, dan Abdul Qadir al-Jilany.
- Hadith - Ilmu Hadith	Arba'in al-Nawāwi, Fatḥ al-Qarīb al-Māliky, Arba'in al-Nawāwi, Ibānat al-Ahkām, Bulūgh al-Nihāyā, Targhīb wa al-Tarhīb, Hujjat ahl al-Sunnah, dll Taysir, Qawā'id al-Asāsiyah, al-Manhal al-Latīf	Kebanyakan dalam hukum Islam dan Moral etik Muslim
Sejarah Islam	Mahabbat al-Rasūl, Sīrah Nabawiyah, Durūs al-Tārīkh, Khalāṣah Nūr al-Yaqīn, Tārīkh al-'Ālam al-Islāmi, Tārīkh al-Khulafā', Tārīkh Tashrī', dll	Sejarah Islam dalam Perspektif Sunni.
Grammatikal Arab	Alfiyah, al-Jurūmiyah, Imrīthiy, Dhahlan Alfiyah, dll	

Temuan ini mendukung pernyataan Lukens-Bull, Zamakhsyari Dhofier, dan beberapa pihak lain yang mengetengahkan indikator ideologi Islam tradisional di Indonesia. Akan tetapi sedikit berbeda dengan temuan banyak pihak, penelitian ini menemukan bahwa dalam bidang tasawuf, ternyta kitab yang dipakai bukanlah kitab al-Ghazali dengan Junayd al-Baghdadi

melainkan kitab al-Ghazali dengan kitab *manāqib* ‘Abd al-Qadr al-Jīlany. Saya menemukan bahwa kedua kitab yang disandarkan kepada kedua tokoh tersebut diajarkan baik secara formal maupun non-formal di pesantren.

2. Faktor Pemilihan Kitab Kuning dan Genealogi Keilmuan Pesantren

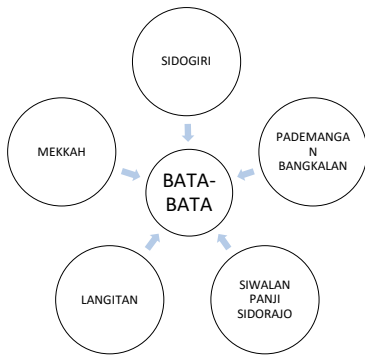
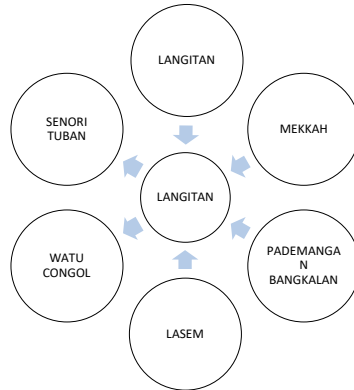
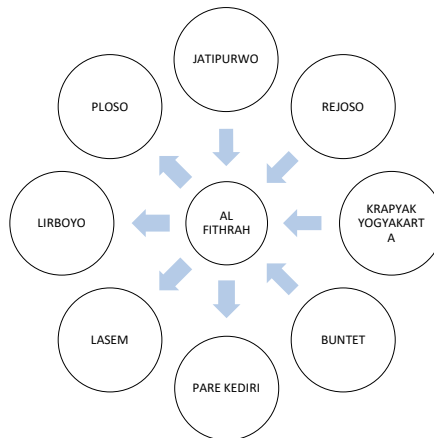
Kitab kuning sebagaimana telah dinyatakan di atas dalam bab ini adalah sangat penting kedudukannya bagi orang pesantren. Ia lebih dari sekedar media pembelajaran dan sumber belajar biasa bagi orang pesantren yang dapat diganti oleh media atau sumber lain. Kitab kuning telah menjadi ciri khas bahkan bagian dari pesantren. Itulah sebabnya di tiga pesantren yang diteliti, penggunaan kitab kuning adalah sesuatu yang mesti dan tidak dapat diagnggu gugat. Lalu apa faktor yang membuat seorang kiai memilih satu judul kitab kuning tertentu dibanding yang lain. Pada pertanyaan itulah sub-tema ini menjadi penting untuk dibahas.

Faktor pemilihan kitab kuning banyak dipengaruhi oleh faktor di mana seorang pengambil kebijakan di pesantren pernah belajar atau *nyantri*. Geneologi keilmuan di pesantren ini berkelindan dan saling mempengaruhi satu sama lain. Uniknya semuanya membentuk sebuah hubungan yang disebut oleh Meyer sebagai *normative isomorphism* yang menyatakan bahwa cara pandang seseorang terhadap sebuah masalah atau gagasan dipengaruhi oleh latar belakang di mana ia belajar.[40] Bentuk ini berjalan dengan bebas tanpa ikatan mekanis yang ada di satu pesantren dan pesantren lainnya. Latar belakang kiai pesantren akan mempengaruhi latar belakang keilmuan mereka.

Dalam catatan saya saat melakukan penelitian lapangan ditemukan bahwa hubungan satu pesantren ke pesantren ini terdapat saling keterpengaruhan yang tidak tunggal, hal tersebut secara implementatif mempengaruhi pilihan kitab kuning yang diajarkan, bagaimana ia mengajarkannya, serta mempengaruhi bagaimana seorang kiai mengejawantahkan tata nilai pada santri dan sistem organisasi santri dan pesantren itu sendiri.

[40]Paul J. DiMaggio and Walter W. Powell, “The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields” American Sociological Review, Vol. 48, No. 2 (Apr., 1983), 147-160; “institutions gain an independent existence “out there” by being socially constructed “in here”. Lih. Heinz-Dieter Meyer and Brian Rowan (eds), *The New Institutionalism in Education* (Albany: State University Press of New York, 2006), 6.

DIAGRAM 5.1

GURU-GURU ORANG PESANTREN

PESANTREN BATA-BATA PESANTREN LANGITAN

PESANTREN AL FITHRAH KEDINDING

Di pesantren Bata-bata, misalnya, ada dua pesantren tradisional yang sangat berpengaruh di pesantren ini yaitu pesantren Langitan dan pesantren Sidogiri. Pengaruh pesantren Langitan dibawa melalui dua putra Kiai Abdul Hamid Bata-bata yang pernah mondok di Langitan. Sedang pengaruh pesantren Sidogiri dibawa oleh Kiai Abdul Hamid sendiri yang lama berada di pesantren Sidogiri. Adapun pada awal pertumbuhan pesantren Bata-bata, ia banyak dipengauhi oleh sistem pengajaran pesantren Siwalan Panji Sidoarjo dan pesantren Kademangan Bangkalan dimana Kiai Abdul Madjid pernah belajar. Sebagaimana pesantren lain, kiai Bata-bata juga pernah belajar kepada para skaikh-shaikh di kota Mekkah tetapi karena konteks yang berlainan di banding Mekkah maka pembelajaran dari *shaykh-shaykh* di

Mekkah ini lebih berfungsi sebagai ketersambungan *sanad* atau geneologi keilmuan dibanding pengaruh terhadap pemilihan sebuah kitab yang diajarkan di pesantren.

Gambar 5.2
Bilik Kiai Muhammad Tohir
saat nyantri di pesantren Langitan

Sedangkan di pesantren Al-Fithrah Kedinding Surabaya, pengaruh itu bisa ditelusuri kepada pribadi Kiai Asrori dan para ustaz senior yang dipercaya mendesain kurikulum dan pemilihan bahan ajar di pesantren. Pengaruh paling terlihat tentu dari sang ayah yaitu Kiai Ustman Jatipurwo Surabaya dan dari sang guru yaitu Kiai Musta'in Romli rejoso Jombang. Pengaruh itu terlihat di tarekat, gaya dzikir, dan fatihah-fatihah yang diucapkan sesaat sebelum bedoa. Selain dari dua tempat tersebut, Kiai Asrori tercatat juga pernah belajar di pesantren Pare, Kediri, pesantren Krepyak, Yogyakarta, dan pesantren Buntet, Cirebon. Hubungan baiknya dengan Sayyid al- Malikiy juga membuat karya-karya Sayyid Al-Malikiy lebih banyak dipakai di pesantren ini dibanding dua pesantren lainnya. Selain Kiai Asrori, ustaz-ustaz senior juga mempengaruhi kebijakan pemilihan kitab di pesantren ini terutama setelah meninggalnya Kiai Asrori, aroma Lirboyo misalnya lamat-lamat terlihat pada konten kurikulum yang disusun. Dalam penelusuran saya setidaknya ada dua ustaz senior yang mempunyai *background* lulusan pesantren Lirboyo yaitu Ustadz Rosid dan Ustadz Musyaffa'. Nama pertama pernah menjadi ketua pondok dan sekarang menjadi ketua pusat organisasi Tarekat Qadiriyah dan Naqsabdiyah al-Ustmaniyah sedangkan yang kedua adalah mantan *mudir* (direktur) Ma'had Ali dan sat ini menjabat sebagai ketua pondok di Al Fithrah Kedinding Surabaya. Selain aroma Lirboyo terlihat juga aroma Ploso Kediri dan sampai saat ini tercatat kitab Faraid yang digunakan masih didasarkan kitab Faraid yang dipakai oleh pesantren Ploso dan beberapa kitab lainnya.

Pesantren ketiga yaitu pesantren Langitan, bisa ditelusiri dari amsa Mbah Khozin yang banyak berpindah-pindah pesnatren untuk memperdalam ilmu pengetahuan begitu pula dengan para kiai-kiai selanjutnya di pesantren Langitan. Jika dilihat dari dua tokoh terakhir yang sangat berpengaruh di pesantren Langitan yaitu Kiai Abdullah Faqih dan Kiai Marzuqi maka setidaknya saya menemukan ada enam pesantren dimana kiai-kiai ini pernah berada dan menuntut ilmu yaitu pesantren Langitan sendiri, pesantren Senori Tuban, pesantren Watu Congol, pesantren Lasem, dan pesantren Kademangan pada masa Kiai Moh. Kholil Bangkalan. Akan tetapi seperti yang saya singgung di depan bahwa kemapanan sistem yang sudah berlangsung sejak lama tidak mengubah sistem pembelajaran dan pemilihan kitab kuning di Langitan. Pembaharuan sistem banyak dilakukan p[ada masa Kiai Abdullah Faqih dan itupun hanya pada tata kelola organisasi pesnatren Langitan Tuban.

B. Pertemuan dua kutub keilmuan: Mistisisme Islam dan Tekstualisme

Istilah mistisisme Islam banyak digunakan oleh para peneliti barat untuk menyebut sufisme, tasawuf, ataupun tarekat dalam Islam. Walau istilah ini juga ditentang oleh banyak peneliti, termasuk oleh peneliti barat sekalipun. Zulkifili misalnya mencatat bahwa tasawuf lebih dari sekedar mistisisme Islam karena di dalamnya terkandung asketisme dan mistisisme. Akan tetapi pemakaian mistisisme Islam ini digunakan untuk mempermudah penyebutan dan agar lebih mudah dipahami oleh kalangan yang lebih luas. Dalam sub bab ini, mistisisme Islam dipakai dalam arti sufisme atau tasawuf dalam bentuknya yang luas.

Sedangkan tekstualisme dalam tulisan ini dipakai untuk menyebut pemahaman yang bertumpu teks-teks sumber hukum dalam Islam. Secara lebih spesifik istilah tekstualisme ini digunakan untuk menyebut pandangan yang mengarus utamakan sudut pandang fikih yang lebih banyak bicara halal-haram dalam hal menggunakan objek tertentu dan wajib-sunnah-mubah-makruh-haram dalam melihat sebuah tindakan. Contoh dari halal-haram adalah pada hukum pakaian dan makanan sedangkan hukum wajib-sunnah-mubah-makruh-haram seperti hukum tindakan menikah, salat, duduk, makan-minum, dan seterusnya. Istilah tekstualisme yang dipakai dalam tulisan ini sedikit berbeda maksud dengan literalisme yang berarti 1) menelusuri makna yang hendak disampaikan oleh penulis dan 2) makna yang dipahami oleh pembaca.[41] Walaupun tidak bisa dipungkuri ada irisan yang sama antara keduanya yaitu pemahaman atau tafsir berdasarkan ẓahir teks dan sambil mencari apa yang sebenarnya maksud dari teks (*ḥaqīqah*).[42]

Pesantren tradisional sendiri (*salafiyah*) adalah pesantren yang lekat dengan tradisi tasawuf. Ia tidak saja menekankan ajaran halal-haram tapi juga ajaran moral etika sebagaimana yang ada dalam mistisisme Islam. Hal ini berimplikasi sosial sangat besar terhadap dunia etik pesantren salafiyah yang mengarusutamakan

---

[41]Robert Gleave, *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory* (Edinnburgh: Edinburg University Press, 2013), 4

[42] Robert Gleave, *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory,* vii.

akhlak.[43] Oleh karena itu penting untuk melihat bagaimana cara mereka mempertemukan teskualisme di dunia pesantren dengan dunia tasawuf dalam kurikulum mereka.

1. Pesantren dan Tasawuf

"Barang siapa yang berfikih tapi tidak bertasawuf maka ia fasik dan barang siapa yang bertasawuf tapi tidak berfikih maka ia gila, dan barang siapa yang menggabungkan keduanya maka dia lah yang akan mencapai kebenaran"[44]

Ungkapan ini terakhir kali saya dengar saat berdiskusi dengan beberapa orang ustaz Al Fithrah Kedinding Lor di lantai dua bangunan sisi utara tentang kedudukan ilmu tasawuf dalam agama Islam. Saat itu selesai salat dhuhur yang dikerjakan sekitar jam dua belas lebih, para ustaz pesantren Al Fithrah banyak yang berkumpul di tempat istirahat di lantai dua, saat diskusi santai itulah kalimat yang disandarkan kepada Imam Malik itu meluncur. Sejurus, penulis mengingat-ingat bahwa kalimat tersebut ternyata juga pernah penulis dengarkan di dua pesantren lainnya yaitu pesantren Bata-bata dan pesantren Langitan. Saat itu penulis berkesimpulan bahwa inilah ekspresi orang pesantren tentang keberadaan dua ilmu paling berpengaruh dalam sejarah pengetahuan Islam; fikih dan tasawuf.

Tasawuf sendiri secara bahasa menurut Harun Nasution bisa berarti *al-ṣuffah* (*ahl al-ṣuffah*), *ṣaf* (barisan), *ṣūfī* (suci), *sophos* (Yunani: Himah), dan *ṣuf* (kain wol).[45] Semua kata ini menurutnya dapat dihubungkan dengan tasawuf. Dari segi linguistik, Nata menuturkan bahwa tasawuf dapat dipahami sebagai sikap mental yang selalu memelihara kesucian diri, beribadah, hidup sederhana, rela berkorban untuk kebaikan dan selalu bersikap bijaksana.[46] Orang pertama yang dianggap menggunakan kata sufi sebagai sebutan adalah Abu Hasyim al-Kufi yang meninggal pada 150 Hijriyah.

Lebih jauh, saat di pesantren Bata-bata, saya menemukan sebuah kitab fikih berbahasa Madura pegon berjudul *Tarjuman* yang disandarkan kepada pendiri pesantren, Kiai Abdul Madjid dan sang ayah, Kiai Abdul Hamid

---

[43]LP3ES-Forum Sebangsa-AusAID, "The Role of Pesantren to Support Community Network and to Deevelop Peaceful Co-exixtence in Indonesia: A Mapping and Assessment" *Laporaan Penelitian LP3ES,* Juni 2005. 46-47.

[44]Kalimat aslinya adalah, "*man tafaqqaha wa lam yataṣawwa faqad tafassaqa, wa man taṣawwafa wa lam yataqqaha faqad tazandaqa, wa man jama'a baynahuma faqad tahaqqaqa*". Secara lebih bebas, kalimat ini dapat diartikan barang siapa yang memakai nalar tapi tidak memakai hati maka ia fasik dan barang siapa yang memakai hati tapi tidak memakai nalar maka ia gila dan barang siapa memakai keduanya maka dialah yang benar. Al-'adwiy, "*Hashiyah al-'Allamah al-'Adwiy 'alā sharḥ al-Imam al-Zarqānį 'alā matn al-'Izyah fi al-Fiqh al-Malikiy* Juz 3, (Lebanon: Dār al-Kitāb, tt), 195; Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), 59.

[45]Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 56-57.

[46]Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia* (Jakarta: Rajawali Press, 2015), 155.

Banyunyar. Penulisnya adalah beberapa orang santri yang mencatat setiap keterangan dalam pengajian yang dia ikuti dan difasilitasi oleh putra Kiai Abdul Madjid yang juga menjadi penerusnya di pesantren Banyuanyar, Kiai Bakir Abdul Madjid. Di kitab tersebut,walau disebut sebagai kitab fikih, tapi rupanya Kiai Abdul hamid dan Kiai Abdul Madjid tidak memilih kata halal-haram untuk menyebut hal yang layak dilakukan dan tak layak dilakukan, tapi lebih memilih kata baik (*begus*) untuk dilakukan dan buruk (*jubek*) untuk dilakukan. Kitab ini seperti menggabungkan antara ilmu fikih dengan ilmu tasawuf. Gaya bahasanya mirip dengan kitab *Bidāyah al-Hidāyah* karya Al-Ghazali yang juga menggabungkan citra rasa ilmu fikih dan ilmu tasawuf.

Dalam penulusuran terhadap pola hubungan fikih dan tasawuf di ketiga pesantren di atas ditemukan dua pola dalam mempertemukan ilmu fikih dan ilmu tasawuf. *Pertama*, dilakukan dengan cara mengajarkan kedua disiplin ilmu tersebut seperti *Risalat al-Qushairiyyah, , Al-Hikam li Ibn 'Aṭa'illāh, Al-Anwār al-Qudsiyyah* dan *Al-Muntakhabāt fī Rabiṭaṭ al-Qalbiyyah wa Ṣilat al-Ruhiyyah* dan *kedua* dengan mengajarkan kitab-kitab yang menggabungkan kedua pendekatan tersebut. Kitab-kitab yang menggabungkan kedua bidang ilmu tersebut misalnya adalah *Maraqiy al-'Ubudiyah* dan *Bidāyah al-Hidayah* di tingkat dasar, *Ihyā' Ulūm al-Dīn* di tingkat kelas lanjutan. Sedangkan kitab-kitab fikih dan tasawuf yang diajarkan diberikan secara bersamaan di pesantren bisa dilihat di tabel 5.6 dan tabel 5.4.

Pertemuan tekstualisme dengan mistisisme Islam ini kemudian melahirkan tradisi sikap moderatisme Islam yang terlihat dari beberapa *quotes* yang ditemukan di tiga pesantren yang diteliti. Di pesantren Bata-bata misalnya terlihat tulisan besar di tembok Gedung aula pesantren yag bertulisan "Kesopanan lebih tinggi nilainya daripada kecerdasan", di pesantren Kedinding Lor ditemukan pula quotes yang sering diungkapkan oleh para ustaz di sana yang berbunyi "*al-adhāb fawqa al-'ilm* -akhlak atau etika kedudukannya berada di atas ilmu". Dalam kitab *Ta'līm al-Muta'allim* juga disebutkan "*afḍāl al-'ilm 'ilm al-hāl wa afḍāl al-'amal hifẓ al-hāl* -paling utamanya ilmu adalah ilmu etika atau akhlak dan paling utamanya pekerjaan adalah menjaga etika atau akhlak-". Dalam sebuah quote yang disandarkan ke Muhamamd bin Alawy al-Maliky misalnya disebutkan "*al-sam'u wa al-tawaḍu' ma'a qillat al-'ilm khayr min al-makr wa al-kibr ma'a kathrah al-'ilm* -sikap patuh dan rendah hati walaupun sedikit ilmu lebih baik dari pada licik dan sombong yang disertai dengan banyaknya ilmu".

Pertemuan tekstualisme dan mistisisme Islam ini kemudian juga mempengaruhi dalam praksis orang-orang pesantren. Misalnya dalam hubungan santri-kiai yang bernuansakan sufisme tapi tetap tidak mengesampingkan syariat. Misal, seorang santri akan membungkuk memberikan penghormatan kepada kiainya tapi tidak akan sampai pada kadar memungkuk layaknya orang menyembah ha itu dilakukan karena secara syariat seseorang tidak boleh menyembah kecuali kepada Tuhan.

Pertemuan tekstualisme dan mistisisme Islam misalnya tampak pula dalam menilai orang-orang yang secara lahiriyah dianggap menyalahi syariat.

Orang-orang pesantren cenderung mentoleransi bahkan menghormati orang tersebut, karena adanya doktrin dalam diri mereka tentang kemungkinan bahwa orang yang tampak menyalahi adat kebiasaan ataupun syariat tersebut sebenarnya adalah orang yang dekat dengan Tuhan daan sengaja menyembnyikan dirinya dari penglihatan manuia pada umumnya. Karena hal ini pulalah terdapat kaidah di pesantren yang menyatakan "*lā ya'rif al-wāli illa al-wāli* -tidak ada yang tahu seseorang itu wali (kekasih Allah) atau tidak kecuali dia sendiri adalah seorang wali (kekasih Allah) juga".

Pertemuan ini pula sebagaimana tampak pada kitab *Tarjuman* sangat hati-hati dalam memberikan penilaian terhadap orang lain. Bahkan dalam pengamatan penulis, kultur hubungan guru-murid yang ada di pesantren lebih bernuasa sufistik dibandik fikih sentris sehingga nuansa-nuansa saling menghormati sangat terasa di pesantren terutama di pesantren salfiyah.

2. Pesantren dan Ordo Tarekat

Tarekat secara bahasa berasal dari bahasa Arab *ṭarīqah* yang mempunyai arti jalan.[47] Sedangkan secara terminologi tarekat adalah suatu metode atau cara yang harus ditempuh seorang *sālik* (orang yang menempuh jalan tarekat atau tasawuf), dalam rangka membersihkan jiwanya sehinga dapat mendekatkan diri kepada Tuhan. Metode tersebut pada mulanya dilakukan oleh seorang sufi (tokoh pendiri, murshīd, khalīfah, atau pemimpin lain dalam tarekat), kemudian diikuti oleh murid-muridnya yang akhirnya membentuk suatu ordo atau organisasi sufi.[48]

Awal mula munculnya organisasi tarekat ini adalah di Kawasan Timur Tengah. Tarekat pertama yang berdiri secara resmi dalam dunia Islam adalah tarekat Qadiriyah dengan syeikh agungnya Muhibbīn Abū Muhammad 'Abd al-Qadir al-Jīlaniy pada 1166 M,[49] setelah Qadiriyah hadir, tarekat Rifa'iyah yang didirikan oleh Ahmad Al-Rifa'i (1175 M), tarekat Suhrawardi yang dinisbatkan pada Abu Nājib al-Suhrawardi secara *defacto* didirikan oleh kemenakannya 'Umar al-Suhrawardi (1145-1234 M), tarekat Mawlawiyah menjadi terekat keempat yang muncul, tarekat ini muncul di Anatolia, didirikan oleh penyair agung, penggubah puisi mistik Jalāl al-dīn al-Rūmi (1273 M), tarekat Shadiliyah menjadi terekat yang didirikan selanjutnya oleh Ali al-Shādhiliy (1256 M), dari

[47]Atabik Ali, Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Qāmus Krapyak al-'Aṣri 'Arabi-Indunisī* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta, 1996), 1231.

[48]Mirce Aliade (ed.), *The Encyclopedia of Islam, Vol. 14* (New York: Macmillan Publishing Co. 1987), 342; Lihat juga Ahmad Tafsir, "Tarekat dan Hubungannya dengan Tasawuf" dalam Harun Nasution (ed.), *Tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah: Sejarah Asal Usul dan Perkembangannya* (Tasik Malaya: IAILM, 1990), 129; Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 153.

[49] Ali YAfie, *Syariah, Thariqah dan haqiqah*, dalam kumpulan Artikel Yayasan Paramadina, Budhi Munawar Rachman (ed),*Kontktualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta:Paramadina Press,tt),181. Tapi ada pula yang berpendapat bahwa tarekat qadiriyah jauh didirikan setelah Abdul Qadīr al-Jilāni meninggal. Tepatnya pada abad kemepat belas Masehi. Ira M Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 260.

tarekat Shadiliyah ini kemudian pada abad 15 berdiri tarekat ‘Isawiyah-, berlanjut ke tarekat Badawiyah yang muncul di selatan Mesir didirikan oleh Ahmad Badawi (1274 M), Naqshabandiyah yang didirikan oleh Muhammad bin Muhammad Baha’ al-dīn al-Uwaisi al-Bukhari Naqshabandi yang hidup pada 717-791 H/1318-1389 M menjadi tarekat yang muncul setelah tarekat-tarekat sebelumnya, tarekat Shattariyah yang didirikan oleh ‘Abd Allāh al-Shattār, tarekat Sanūsiyah yang dinisbatkan pada Sidi (Sayyidi) Muhammad bin Ali al-Sanūsi, seorang syaikh dari Algeria (1791-1859 M) yang berkembang luas di Afrika Utara.[50]

Sebagian tarekat di atas banyak dianut di daerah Asia Tengah dan Asia Tenggara termasuk beredar luas di Indonesia. Wacana tarekat di Indonesia erat kaitannya dengan wacana masuknya Islam ke Indonesia. Menurut beberapa pendapat, di antaranya yang disebutkan oleh Azra bahwa masuknya agama Islam ke Indonesia atau Nusantara dibawa oleh para sufi yang gencar mengadakan pengembaraan, terutama sejak abad ke13, setelah keruntuhan Bahgdad atas Mongolia. Para sufi pengembara, waktu itu, memainkan peran yang cukup penting dalam memelihara keutuhan Dunia Muslim dengan menghadapi tantangan kecenderungan pengepingan kawasan-kawasan kekhalifaan ke dalam wilayah-wilayah linguistik Arab, Persia, dan Turki. Pada masa ini tarekat sufi secara bertahap menjadi institusi yang stabil dan disiplin, dan mengembangkan afiliasi dengan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan yang turut membentuk masyarakat urban.[51]

Di pesantren sebagaimana dinyatakan Dhofier, istilah tasawuf lebih berkonotasi kepada aspek inteletual dari “jalan menuju surga” sedangkan aspek praksisnya disebut sebagai tarekat.[52] Sedangkan Zulkifli menyebutnya sebagai sufi tanpa organisasi dan sufi dengan organisasi atau tasawuf tarekat.[53]

Dari 3 (tiga) pesantren *salafiyah* yang menjadi kajian dalam tulisan ini, saya menemukan hanya satu pesantren yang secara terang menyatakan diri mengikuti tarekat tertentu. Ajaran tarekat yang masuk dalam kurikulum pesantren hanya terjadi di pesantren Kedinding di mana Tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah (TQN) menjadi tarekat resmi di pesantren ini. Ajaran tarekat itu masuk melalui kitab *al-Muntakhabāt* yang membahas tarekat dan *maqāmat* dalam tarekat. Selain melalui *al-Muntakhabāt* yang dikarang oleh Kiai Asrori, kitab *Manāqib* ‘Abd al-Qādir al-Jīlāny juga diajarkan bahkan dibuatkan ruang untuk mempelajari cara melagukannya. Mereka yang sudah mahir membaca *manāqib* ‘Abd al-Qādir al-Jīlāny disebut sebagai “Pembaca”.

---

[50] H.Lammens,*Islam, Beliefs and Institutions*(New Delhi: Oriental Books, 1979), 136-137.

[51]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timut Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994), 33.

[52]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 141

[53]Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), 4

Gambar 5.3

Kiai Ahmad Asrori dengan Umar al-Jīlaniy (Dok. Al Fithrah)

Dalam penelusuran saya terhadap tiga puluh pesantren-tarekat yang terkenal di pulau Jawa, saya menemukan bahwa Tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah sebagaimana yang dianut oleh pesantren Kedinding Lor, tarekat ini juga mendominasi ajaran tarekat yang ada di pulau Jawa terutama di Kawasan Jawa Timur. Di pulau Jawa terdapat dua jalur silsilah TQN yang umum di masyarakat yaitu melalui silsilah pesantren Rejoso dan pesantren Suryalaya. Selain TQN terdapat pula Tarekat Shadiliyah, Tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah, Tarekat Naqsabandiyah Shadiliyah, Tarekat Shattariyah, dan Tarekat Tijaniyah.[54] Selain tarekat-tarekat tersebut, terdapat pula tarekat-tarekat lain yang diakui sebagai ordo tarekat yang terverifikasi atau disebut sebagai *ṭariqah mu'tabarah*.[55]

Pesantren Al Fithrah Kedinding Lor menjadi pesantren yang sangat berpengaruh dalam perkembangan TQN pasca reformasi. Haul Akbar yang diadakannya disebut-sebut dihadiri tak kurang dari 150 ribu orang yang terdiri dari imam khususi[56], murid tarekat, *muhibbīn*,[57] dan simpatisan setiap tahunnya. Kiai Asrori, pendiri dan sekaligus pendiri pesantren ini adalah murshīd TQN al-

[54]Iksan Kamil Sahri, "Pesantren Tarekat di Indonesia" disampaikan dalam Rountable seminar di Australian National University, 28 April 2016.

[55]Terdapat dua organisasi sebagi wadah tarekat yang terverifikasi. Pertama disebut sebagai *Jami'yah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah,* akan tetapi karena pemimpin organisasi ini yaitu Kiai Musa'in Romli, dulu memilih berafiliasi ke Golongan Karya. Maka pada Muktamar NU di Semarang pada tahun 1979 diputuskan untuk membentuk wadah baru dengan nama *Jam'iyah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyah* yang saat ini dipimpin oleh Habib Lutfi Pekalongan Endang Turmudi, *Perselingkuhan kiai dan kekuasaan* (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2004), 71.

[56]Orang yang ditunjuk oleh Kiai Asrori untuk memimpin majelis di daerah-daerah.

[57]Sebutan untuk jamaah TQN al-Uthmaniyah secara umum pasca wafatnya Kiai Asrori.

Uthmaniyah sebagaimana disebutkan dalam bab tiga (3), ia mendapatkan ke-*murshīd*-an nya dari ayahandanya, Kiai Muhammad Ustman, pengasuh pesantren Jatipurwo Surabaya atau biasa disebut sebagai Pondok *Sepuh* oleh para santri Kedinding Lor. Kiai Ustman sendiri mendapatkannya dari Kiai Romli, Rejoso, Jombang.[58] Di kemudian hari, anak kiai Romli, Musta'in Romli yang kemudian mendapatkan ke-*murshīd*-an nya dari Kiai Muhammad Ustman melakukan tindakan kontroversial pada masa Orde Baru dengan mendukung Golkar (Golongan Karya) yang saat itu dianggap 'musuh' oleh kelompok Islam. Hal ini membuat banyak pengikut Kiai Musta'in Romli kecewa dan berpindah berbaiat kepada Kiai Muhammad Ustman, Jatipurwo dan Kiai Adnan Ali, Tebuireng, dan beberapa *murshīd* lain di tanah Jawa.[59] Ketokohan Kiai Muhammad Ustman inilah yang kemudian diwariskan kepada Kiai Asrori. Ia kemudian terbukti mampu mengembangkan TQN dalam skala yang lebih luas dan lebih terorganisir melalui organisasi Jamaah Al-Khidmah sehingga TQN al-Uthmaniyah tidak saja tersebar di Indonesia tapi juga di negara sekitar Indonesia yaiu Singapura, Malaysia, dan Thailand.[60]

Walau pesantren Kedinding Lor adalah pesantren tarekat, tapi para santri tidak harus berbaiat kepada pengasuh sebagai pesantren yang juga sekaligus sebagai *Murshīd* tarekat. Baiat menjadi murid tarekat dilakukan dengan suka rela atas kemauan santri itu sendiri. Walau begitu dalam penulusuran yang dilakukan di pesantren Kedinding, para santri kiai Asrori yang telah menjadi pengajar pada masa Kiai Asrori hidup, semuanya menjadi pengikut tarekat yang dibawa olehnya dengan berbaiat langsung kepadanya. Akan tetapi, saat ini semenjak wafatnya Kiai Asrori sampai tulisan ini ditulis belum juga ditunjuk *murshīd* pengganti, maka para santri ataupun para asatidz pesantren Kedinding Lor tidak dapat berbaiat menjadi murid tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah, karena dalam tradisi TQN, selain *murshīd* tidak dapat membaiat murid. Para imam khususi yang ditunjuk sekalipun dan berada di kota-kota besar juga tidak bisa membaiat para pengikut baik santri ataupun simpatisan. Status pada pengikut tarekat TQN al-Ustmaniyah sejak wafatnya Kiai Asrori sampai tulisan itu ditulis adalah tingkatan para *muhibbīn* (pecinta) sampai menunggu murshīd pengganti ditunjuk baik melalui mimpi maupun melalui wasiat yang dapat dipercaya.

---

[58] Tentang silsilah ke-mursyid-an Kiai Asrori adalah berasal dari pengangkatan oleh ayahnya, Kiai Muhammad Ustman. Kiai Ustman diangkat sebagai mursyid atau khalifah tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah oleh Kiai Muhammad Ramli Tamim, Rejoso, Jombang. Ia diangkat Kiai Muhammad Khalil Rejoso Jombang. Kiai Kholil menerima pengangkatan sebagai khalifah tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah dari Kiai Ahmad Hasbullah. Kiai Ahmad Hasbullah sendiri adalah khalifah dari Ahmad Khatib Sambas, pendiri tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah. Lih. Dokumen Tarekat Qadiriyah wan Naqsabandiyah (Surabaya, tidak diterbitkan, tt).

[59]Dwi Setianngsih, dkk. *Islam di Indonesia Pasca Orde Baru* (Surabaya: Imtiyaz, 2015), 245-305.

[60]Hal ini ditandai oleh adanya haul Akbar Singapura, haul Akbar Malaysia, dan Haul Akbar Thailand yang diorganisir oleh para murid Kiai Asrori di tiga tempat tersebut.

Sedangkan di dua pesantren lainnya; Bata-bata dan Langitan, ajaran mistisisme Islam bercorak lebih umum yaitu masih dalam kategori tasawuf dengan mengkaji kitab-kitab generasi awal tasawuf seperti kitab-kitab Al-Ghazali. Kiai pesantren Bata-bata dan Langitan seperti halnya banyak kiai pesantren salaf lain, mereka mengikuti tarekat sebagai pengamalan secara personal dan tidak mengajarkan tarekat secara langsung kepada para santri.[61] Seperti yang dituturkan oleh Kiai Hasan Bata-bata, kakeknya, Kiai Abdul Madjid adalah seorang pengamal tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah.[62] Abdul Madjid merujuk pada tahun dimana dia berangkat serta guru sepupunya, Siraj, putra Nasruddin dan pendiri pesantren Bettet Pamekasan, maka ada kemungkinan bahwa Abdul Madjid berguru kepada Mahfudz Termas (w. 1918), Ahmad Khatib Sambas (w.1863/72) pendiri tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah,[63] dan ada kemungkinan berbaiat langsung kepada Ahmad Khatib Sambas.

Akan tetapi hal ini bukan berarti bahwa kitab tarekat tidak ada sama sekali di dua pesantren lain tersebut, saya menemukan bahwa *manāqib* 'Abd al-Qādir al-Jilāny dibaca dan digunakan secara terbatas dan tidak masuk dalam kurikulum resmi pesantren. Dari ini kita dapat menyatakan bahwa terdapat dua model pertemuan literalisme dengan mistisisme Islam di pesantren salafiyah. Model *pertama* adalah model mistisisme nilai atau tasawuf dan *kedua* mistisisme praktik prosedural atau tarekat. Jika di pesantren tarekat, amalan-amalan atau laku-laku itu diukur dan diatur secara mendetail mulai dari cara berdzikir hingga sikap spesifik yang dilakukan dalam pola relasi santri-kiai atau murid-murshīd maka di pesantren tasawuf, bentuk detail dzikir lebih longgar dan cara relasi santri-kiai tidaklah paten atau tetap.

Selain ditempa dengan pengajaran melalui kitab-kitab, hal yang tak kalah pentingnya untuk disebutkan adalah keteladanan yang diberikan di pesantren dengan pola hidup sederhana, suka amalan-amalan sunnah (*al-a'māl al-yawmiyah*), berprasangka baik (*husn al-ẓan*), sikap rendah hati (*tawādu'*), kesederhanaan, relasi santri-kiai, dan sikap-sikap mulia lainnya dalam agama Islam. Hal ini menjadikan kombinasi sempurna bagi terciptanya pertemuan fikih yang tesktualis dan mistisisme Islam melalui tasawuf di pesantren.

Walau begitu, berbeda dengan argumen Madjid yang menyatakan bahwa relasi santri-kiai di pesantren adalah kelanjutan relasi guru-cantrik pada masa Hindu-Budha di Indonesia,[64] saya menemukan bahwa relasi santri-kiai di

---

[61]Zulkifli dalam thesis-nya bercerita bahwa kiai Muhammad Hasyim Asy'ari, pengasuh pesantren Tebuireng juga pengamal tarekat. Dia sebagaimana dinyatakan oleh Gus Dur sering terlihat mengamalkan dzikir tarekat Qadiriyah-Naqsabandiyah, dzikir tarekat Tijaniyah, dan beberapa dzikir tarekat lain. Lih. Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java,* 55.

[62]Wawancara denan Kiai Mohammad Hasan Bata-bata di kediamannya pada 12 Juli 2016.

[63]Iik Arifin Mansurnoor*, Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura,* 232; Snouck C. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden: E.J. Brill, 1931), 276.

[64]Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren*, 23

pesantren dipengaruhi oleh kitab-kitab yang diajarkan[65] dan prilaku etik yang ada dalam sistem tarekat yang menghendaki ketaatan penuh kepada guru atau kiai.

Sebagai penutup dari bab ini, saya telah mengemukakan tiga hal mendasar tentang dunia pesantren dan komitmen mereka terhadap ideologi Islam tradisional. *Pertama*, pada bagaimana bentuk tradisi pesantren dan khazanah keilmuan Islam nusantara yang mereka pertahankan dan ajarkan kepada para santri. Untuk hal ini saya mengemukakan tentang bagaimana mereka memilih kitab kuning dan bagaimana ideologi Islam itu dibentuk. Di sini saya menyatakan bahwa ideologi Islam tradisional itu dibentuk melalui rangkaian kurikulum yang diajarkan dan diterapkan di pesantren. Di sini saya juga menemukan bagaimana pemilihan kitab itu dipenaruhi oleh geneologi keilmuan para kiai dan ustaz-ustaz berpengaruh di pesantren tersebut. Di samping itu juga ditemukan bagaimana mistisisme Islam dan mazhab tesktualisme Islam bertemu secara harmoni di pesantren dalam dua bentuk, tasawuf tanpa organisasi dan tasawuf dengan organisasi. Kesemua bentuk mistisisme tersebut berada dalam jalur yang dianggap tidak bertentangan dengan tekstualisme yaitu berupa tasawuf *akhlaqī/ 'amāli* dan tarekat *mu'tabarah*.

[65]Seperti kitab *Ta'līm al-Muta'allim*, '*Akhlāq li al-banīn*, *'Akhlaq li al-banāt*, dan *al-waṣāyā*.

BAB VI

RESPONS KELEMBAGAAN DAN TRANSFORMASI PENDIDIKAN DI PESANTREN

Setelah di bab sebelumnya saya menyinggung bahwa respons pesantren terhadap pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia secara umum adalah dengan mempertahankan kitab kuning sebagai upaya mereka untuk mengajarkan dan melestarikan ideologi Islam tradisional dengan cara menjadikan kitab-kitab kuning tertentu yang dipilih dengan tujuan tertentu.

Dalam bab ini akan menjabarkan tentang respons pesantren tradisional terhadap intervensi pemerintah adalah berbeda-beda berdasarkan segmen santri yang hendak ia sasar, semakin luas segmen santri yang dituju maka semakin tinggi kebutuhan pesantren untuk mendapatkan pengakuan pemerintah. Dalam bab ini saya hendak mengetengahkan perubahan yang terjadi di pesantren dalam upaya mereka dalam mempertahankan ideologi tradisional Islam yang mereka anut. Perubahan-perubahan tersebut terjadi karena berubahnya tantangan yang ada bagi pesantren.

Secara implemtatif, perubahan-perubahan yang dimaksud dan hendak saya jelaskan di bab ini adalah perubahan-perubahan pada kualitas *input* santri dan perubahan masa belajar yang menjadi terbatas berdasarkan sistem kelas yang diterapkan. Perubahan-perubahan ini direspons pesantren dengan membuat sistem akselerasi dan matrikulasi pembelajaran kitab kuning sehingga para santri diharapkan dapat menguasai kitab kuning lebih cepat. Perubahan lainnya adalah dengan sistemisasi pembelajaran kitab kuning berdasarkan konten dibanding yang sebelumnya berbasis judul kitab walaupun dengan konten yang sama, dan perubahan lainnya adalah dengan semakin beragamnya pendekatan dan metode pengajaran yang digunakan untuk mengajarkan kitab.

A. Pesantren sebagai Agen Masyarakat dan Penjaga Tradisi

1. Perubahan Pilihan Pekerjaan pada Masyarakat Tradisional

Basis masyarakat pesantren yang berasal dari masyarakat tradisional yang berada di area pedesaan membuat pesantren memiliki *market share* yang jelas yaitu masyarakat pedesaan.[1] Para pengguna jasa mereka adalah orang-orang desa dengan berbagai jenis pekerjaannya. Setidaknya ada tiga jenis pekerjaan yang umum dikerjakan oleh para orang desa; petani, nelayan, dan pedagang.[2] Biasanya para petani mendiami daerah yang relatif jauh dari garis pantai sedangkan para nelayan adalah mereka yang mendiami daerah pesisir. Akan tetapi di Jawa bagian utara dan pesisir pulau Madura di mana *setting* penelitian ini dilakukan. Tidak sedikit pula

[1]Mun'im Sirri, "The Public Expression of Traditional Islam: the *Pesantren* and Civil Society in Porst-Suharto Indonesia" *The Muslim World*; Jan. 2010; pp. 60-74; Endang Turmudi, "Kiai and the Pesantren," dalam *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java* (ANU Press, 2006), 23, http://www.jstor.org/stable/j.ctt2jbk2d.9.

[2]Arya H Dharmawan dan Winfried Manig, "Livelihood Strategies and Rural Changes in Indonesia: Studies on Small Farm Communities," 2000, 9.

yang berprofesi ganda, petani dan nelayan. Sedangkan di utara pantai Jawa, selain nelayan, mereka yang mendiami daerah pesisir terkadang juga menjadi petani tambak. Dari dua daerah ini, banyak pula yang menjadi pedagang. para pedagang ini biasanya relatif lebih kaya dibanding para petani kecil dan nelayan kecil. Karena para pedagang biasanya menghubungkan antara pasar dengan petani dan nelayan. Selain para pedagang yanng menjual komoditas pedesaan ke kota ada pula para pedagang yang menjual komoditas perkotaan ke desa. Jenis terakhir ini belakangan hari semakin meningkat.[3]

Pekerjaan mereka yang berada di sektor informal dan tidak membutuhkan ijazah serta kenyataan bahwa mereka bisa mengandalkan pekerjaan mereka membuat mereka tidak terlalu risau dengan ijazah yang didapat oleh anak-anak mereka. Alasan mereka untuk memondokkan anaknya di pesantren *salafiyah* adalah agar anaknya dapat mengerti ilmu agama dan menjadi orang "bener". Alasan ini membuat pilihan para orang tua untuk melirik pesantren *salafiyah* sebagai pilihan bagi pendidikan anak-anaknya tetap bertahan. Di antara alasan-alasan yag ditemukan, banyak pula karena alasan sosio-historis. Karena dulunya sang ayah, paman, saudara atau tetangga *mondok* di tempat tertentu maka ia juga memutuskan untuk *mondok* di tempat yang sama.[4] Alasan lain yang menyeruak adalah karena mereka tak mampu lagi mengatasi kenakalan anak-anak mereka sehingga memilih pesantren sebagai tempat pendidikan anak-anak mereka agar tidak lagi nakal dan menjadi orang yang taat beragama. Istilah nakal di sini biasanya digunakan dalam makna yang banyak sekali seperti melawan orang tua, tidak salat, tidak sopan pada mereka yang lebih tua, suka keluyuran di tengah malam dengan agenda kegiatan yang tidak jelas, dan alasan lain biasanya bersifat pribadi ataupun sosial.[5]

Dalam konteks masyarakat desa di masa Suharto dimana pembangunan digalakkan dan lapangan-lapangan kerja baru bermunculan serta menjanjikan penghasilan yang lebih baik dibanding bertani, maka ada kecenderungan baru di masyarakat desa bahwa mereka ingin anaknya mendapatkan "penghidupan lebih baik" dengan dapat mengisi pos-pos pekerjaan yang lebih menjanjikan secara pendapatan dan lebih bergengsi

[3]Hasil trans-sektoral pada akhir 2015 di wilayah Tuban, Lamongan, dan Gresik tempat di mana santri pesantren Langitan banyak berasal.

[4]Alasan ini misalnya saya temukan saat melakukan percakapan pribadi dengan wali santri yang mengirim anaknya ke pesantren Bata-bata dan pesantren Langitan dalam kurun waktu Agustus 2016.

[5]Alasan ketiga ini saya dapatkan tatkala wawancara dengan ketua pengurus Pesantren Bata-bata pada 28 Januari 2017 di kantor pesantren Bata-bata dan dengan Ustaz Taufiqurrahman Kawakib di madrasah Barat Pesantren Bata-bata pada 02 Februari 2017. Ustaz Taufiqurrahman misalnya menyatakan bahwa dahulu ia mondok ke pesantren Bata-bata karena kakaknya telah mondok terlebih dahulu di pesantren tersebut dan begitu pula beberapa tetangganya yang menjadikan pesantren Bata-bata untuk meneruska pendidikannya selepas sekolah tingkat dasar di desa.

secara status sosial. Pekerjaan-pekerjaan itu misalnya menjadi buruh pabrik di kota-kota atau profesi-profesi modern seperti menjadi pekerja kantoran yang identik dengan bersih dan lebih bergengsi atau mengisi profesi-profesi baru seperti menjadi dokter, guru, dan pegawai. Sebagai orang yang pernah hidup di masyarakat desa, seringkali saya mendapati petani dan nelayan berkata kepada anak-anaknya, "jangan jadi seperti aku! Jadilah orang yang pinter! Biar hidupnya lebih baik", istilah ini tentu saja akibat keadaan petani dan nelayan yang semakin terdesak dan tidak membaik di Indonesia kotemporer.[6]

Perubahan kesadaran masyarakat tani ini terhadap sektor formal tentu menimbulkan kesadaran baru terhadap pendidikan yaitu apa yang dibutuhkan oleh profesi-profesi baru tersebut. Kualifikasi adalah kata kunci di sini, yaitu pekerjaan-pekerjaan baru tersebut hadir dengan kualifikasi-kualifikasi tertentu yang dibuktikan dengan selembar kertas yang disebut ijazah. Ijazah yang dapat diterima tentu ijazah yang mendapatkan legitimasi dari pemerintah. Dari itu penting bagi masyarakat umum untuk mendapatkan ijazah pendidikan yang diakui pemerintah agar anak-anak mereka mendapatkan kesempatan yang lebih luas dalam mencari pekerjaan. Dalam konteks seperti inilah pesantren Bata-bata kemudian menfasilitasi kebutuhan masyarakat pedesaan tersebut dengan mendaftarkan madrasah yang ada didalamnya sebagai madrasah yang mendapatkan pengakuan dari negara. Konsumen pesantren Bata-bata yang banyak terdiri dari masyarakat kebanyakan membuat pesantren mempertimbangkan dan kemudian memutuskan untuk mengambil kebijakan tersebut.

Hal berbeda terjadi di pesantren Langitan, karena konsumen pesantren adalah mereka yang memiliki langgar atau surau atau dalam arti kata lain adalah para anak-anak tokoh masyarakat tradisional, maka formalitas ijazah tidaklah terlalu dibutuhkan. Apalagi pesantren Langitan sejak awal sudah menegaskan bahwa belajar di pesantren mereka haruslah semata-semata mencari ridho Tuhan. Pesantren Langitan sampai tahun 2000-an awal tidak mengeluarkan ijazah. Kelulusan mereka ditentukan oleh kiai bersama dengan guru yang lain. Mereka yang menginginkan untuk melanjutkan kuliah haruslah ikut persamaan di tempat lain. Seperti yang dilakukan Muhammad Mubarok Asymuni misalnya, lulusan pesantren Langitan tahun 2000 ini kemudian melanjutkan ke IAIN Sunan Ampel dengan cara mengikuti ujian akhir di sebuah madrasah aliyah di Bangkalan. Akan tetapi seiring dengan kedekatan Kiai Abdullah Faqih dengan Gus Dur yang saat itu berada di pusat kekuasaan, Langitan akhirnya melunak dan menerbitkan ijazah. Ijazah Langitan diakui oleh pemerintah Indonesia melalui mekanisme mu'adalah. Sejak tahun 2000-an Langitan juga tercatat menyelenggarakan Wajardikdas.

---

[6]Cerita salah seorang santri pesantren langitan yang berasal dari Bojonegoro kepada penulis.

Walau telah melunak dengan mengeluarkan ijazah, Langitan masih menggaris bawahi jika melanjutkan ke perguruan tinggi hendaklah "diusahakan" memilih prodi-prodi umum karena menurut mereka belajar agama di Langitan telah sampai pada tahapan ahli dan dikahwatirkan jika belajar agama di kampus-kampus yanga ada, mereka akan mengalami pendangkalan materi dan kurang bermanfaat dalam pengembangan keilmuan mereka.[7]

Gambar 6.1
Ijazah Langitan

MADRASAH TSANAWIYAH AL FALAHIYAH
PONDOK PESANTREN LANGITAN
WIDANG TUBAN JAWA TIMUR

SURAT TANDA TAMAT BELAJAR

Yang bertanda tangan di bawah ini Kepala Madrasah Tsanawiyah Al Falahiyah Pondok Pesantren Langitan Widang Tuban Jawa Timur dengan ini menerangkan bahwa :

SELESAI

dalam menempuh Evaluasi Belajar Tahap Akhir guna memperoleh Surat Tanda Tamat Belajar Madrasah Tsanawiyah Al Falahiyah Pondok Pesantren Langitan Widang Tuban Jawa Timur yang diselenggarakan berdasarkan Keputusan Dewan Pengurus Madrasah Tsanawiyah Al Falahiyah Pondok Pesantren Langitan, dengan nomor sehingga yang bersangkutan dinyatakan tamat belajar dari madrasah.

Pemegang Surat Tanda Tamat Belajar ini terakhir tercatat sebagai siswa pada Madrasah Tsanawiyah Al Falahiyah Pondok Pesantren Langitan Widang Tuban Jawa Timur, dengan Nomor Induk : 7055

Langitan, 15 Sya'ban 1423 H
22 Oktober 2002 M
Kepala Madrasah
Tsanawiyah Al Falahiyah
Pondok Pesantren Langitan,

H.A. ABDULLOH HABIB FAQIH

MADRASAH AL FALAHIYAH
PONDOK PESANTREN LANGITAN WIDANG TUBAN
IJAZAH
MADRASAH ALIYAH

Al Fithrah Kedinding Surabaya walaupun berada di kota, masyarakat pemakainya adalah mayoritas masyarakat tradisional yang berada di desa atau anak generasi pertama yang hijrah di kota. Sedangkan bagi mereka yang lebih lama berada di Surabaya dan dekat secara geografis dengan Al Fithrah biasanya lebih memilih Al Fithrah sebagai sekolah sore dengan mengaji dan sekolah di madrasah diniyah takmiliyah yang diselenggarakan oleh Al Fithrah dari sore hingga malam hari.

Walaupun begitu, keberadaan Al Fithrah yang berada di kota membuat pesantren ini cepat beradaptasi dengan kebutuhan pendidikan masyarakat sekitar. Sekarang misalnya, Al Fithrah sudah menyelenggarakan madrasah ibtidaiyah formal yang seluruh kurikulumnya mengikuti kurikulum standar madrasah ibditidaiyah Kemenag, selain itu al Fithrah juga menyelenggarakan RA yang mayoritas muridnya adalah anak-anak warga sekitar pesantren. Berbeda dengan Ibtidaiyah yang didirikan belakangan, madrasah tsanawiyah dan madrasah aliyah Al Fithrah yang didirikan pada masa Kiai Asrori memilih untuk tetap sebagai madrasah diniyah dan menurut keterangan para ustad di sana, tidak boleh diubah

[7]Wawancara dengan Muhammad Mubarok Asymuni 7 Mei 2016.

kedudukannya sebagai madrasah yang mengajarkan keagamaan. Kekukuhan Al Fithrah dan perubahan undang-undang pendidikan pada tahun 2003 di Indonesia membuat Al Fithrah kemudian tidak perlu susah payah merubah diri untuk dapat diakui. Madrasah tsanawiyah dan aliyah pesantren Al Fithrah berdiri setelah era reformasi dimana pemerintahan otoriter orde baru tumbang dan berganti dengan orde reformasi yang tengah mencari bentuk hubungan dengan masyarakat. Keuntungannya negara tak lagi memaksakan kehendaknya seperti masa orde baru. Pada masa ini pula, madrasah di Al Fithrah dengan cepat memperoleh status mu'adalah dari Kemenag dan kemudian saat ini madrasah aliyah di Al Fithrah telah berubah status menjadi madrasah diniyah formal. Bahkan, saat penelitian ini ditulis, Al Fithrah menjadi koordinator untuk madrasah diniyah formal yang ada di Indonesia dengan sekeretarisnya berasal dari pesantren Nurul Jadid Paiton.

2. **Pesantren Sebagai Penjaga Tradisi**

Dalam *New institualism* milik Meyer disebutkan bahwa lembaga sebuah lembaga pendidikan akan cenderung bersikap dan mengajarkan seperti bagaimana ia diajarkan.[8] Hal inilah yang saya temukan di pesantren *salafiyah* yang menjadi objek penelitian dalam penelitian ini. Mereka saling terhubung dengan banyak pesantren *salafiyah* lain yang ada di Indonesia. Hubungan-hubungan ini dilakukan dengan cara berguru kepada para kiai di pesantren lain, melakukan pertalian keluarga, atau dikarenakan sebab latar belakang pendidikan para ustaz senior yang merupakan lulusan pesantren lain juga turut memberi warna tersendiri.

Paduan antara pesantren Langitan dan Sidogiri misalnya sangat terasa sekali tatkala kita melihat pesantren Bata-bata melalui kurikulum madrasah dan manajemen pesantrennya. Kurikulum madrasah di Bata-bata banyak dibawa oleh Kiai Abdul Hamid Bata-bata saat ia nyantri di Sidogiri. Bahkan sang kiai adalah sebagai pendiri dari madrasah aliyah yang saat ini berdiri di Bata-bata. Corak lain belakangan nampak saat putra Kiai Abdul Hamid Bata-bata yang lama berada di pesantren Langitan boyong dan pulang ke Bata-bata. Ia membawa ide catur politika yang diterapkan oleh Kiai Abdulllah faqih di Langitan ke pesantren Bata-bata dengan sedikit modifikasi.

Hal yang sama bisa dilihat di pesantren Al Fithtrah Kedinding Lor Surabaya yang banyak terpengaruh oleh pesantren Jatipurwo Surabaya milik sang ayah dan pesantren Rejoso dimana Kiai Ahmad Asrori pernah mondok dan belajar tarekat ke Kiai Musta'in. Walaupun kemudian hari, Baiat sebagai seorang mursyid diterimanya dari sang ayah, tapi Kiai Ahmad Asrori mengakui akan kemuridannnya ke pesantren Rejoso dan hingga saat ini ada budaya berjalan ke pesantren rejoso oleh para pengikut kiai Asrori ke

[8]Heinz-Dieter Meyer and Brian Rowan (eds), *The New Institutionalism in Education* (Albany: State University Press of New York, 2006), 6.

pesantren Rejoso sebagai pengakuan mereka atas senioritas pesantren Rejoso yang mereka sebut sebagai pesantren sepuh.[9]

Sedangkan pada pesantren Langitan yang mempunyai sejarah lebih panjang sebagai pesantren *salafiyah* tentu lebih komplek lagi karena para kiainya yang belajar menyebar ke banyak pesantren di Indonesia. Saat ini misalnya salah seorang kiai di Langitan yang merupakan lulusan *Rubāṭ al Mālikiy* Mekkah memiliki metode yang sedikit berbeda dengan para kiai Langitan lain pada umumnya. Gus Ubed mendirikan asrama sendiri yang berdiri di sebelah timur pesantren utama, tepat disamping jalan raya Widang Tuban. Di asramanya tersebut, terlihat bahwa kuantitas dzikir dan praktek ritual keagamaan vertikal banyak ditekankan. Para santri yang berdiam di asrama Gus Ubed pun digratiskan biaya asrama layaknya di lembaga milik gurunya, Muhammad Al-Mālikiy.

Proses-proses tersebut dalam sosiologi disebut sebagai *isomorphism*, yaitu kemiripan tindakan atas struktur dari suatu organisasi ke organisasi lainnya sebagai hasil dari imitasi atau pengembangan secara mandiri dari berbagai hal yang mirip.[10] Dalam konteks pesantren *salafiyah*, maka apa yang disebut sebagai *normative isomorphism*-lah yang dipakai karena satu pesantren dipengaruhi oleh pesantren lain secara bebas. Mereka berdiri secara independen dan tidak terkait secara *mekanis* atas pesantren lainnya. Kemiripan kebijakan terjadi lebih karena cara rasionalisasi kolektif dalam memandang sesuatu dibanding karena kewajiban organisasional.

Pesantren-pesantren tersebut mengembangkan kebijakan berdasar pada latar belakang pemakai jasa mereka berasal. Pesantren Bata-bata misalnya memilih untuk menerima pengakuan negara atas madrasah yang dikelolanya sebagai madrasah formal karena latar belakang masyarakatnya yang terdiri dari orang kebanyakan (awam/menengah ke bawah). Hal ini berbeda dengan pesantren Langitan yang latar belakang santrinya banyak yang terdiri dari elit lokal Islam di Jawa dan Madura, maka pengakuan atas pemerintah bukanlah sesuatu yang mendesak karena para santri saat lulus dari pesantren Langitan akan pulang dan menjadi tokoh masyarakat Islam di tempat masing-masing.

---

[9]Wawancara dengan KH. Abdur Rosid, Pesantren Al Fithrah Kedinding, 2 Mei 2016.

[10]Paul J. DiMaggio and Walter W. Powell, "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields" American Sociological Review, Vol. 48, No. 2 (Apr., 1983), 147-160; "institutions gain an independent existence "out there" by being socially constructed "in here". Lih. Heinz-Dieter Meyer and Brian Rowan (eds), *The New Institutionalism in Education* (Albany: State University Press of New York, 2006), 6.

B. Respons Kelembagaan terhadap Regulasi Pemerintah

1. Respons Lembaga Pendidikan Lama dalam Negara Baru

Pesantren adalah institusi lama yang bertahan hingga masa Indonesia kontemporer. Keberadaannya bahkan cenderung mengalami perkembangan secara kuantitas. Jumlah pesantren di Indonesia berdasarkan jumlah statistik dari Kemenag meningkat dua kali lipat dari 4.195 pesantren pada tahun 1977 menjadi 9.388 di tahun 1997, sedangkan jumlah santri juga meningkat secara dramatis hingga 260 persen, dari 677.384 santri di tahun 1977 menjadi 1.770.760 di tahun 1997.[11] Menurut catatan Ronald A.L pada 2001 sebagaimana dikutib oleh Hashim dan Langgulung, jumlah siswa sekolah dasar dan sekolah menengah di Indonesia yang belajar di pesantren mencapai 20-25% dari total jumlah anak usia sekolah.[12]

Pesantren Langitan misalnya, ia berdiri tahun 1852 atau sekitar seratus sebelum Indonesia ada. Pesantren bata-bata, walau ia baru berdiri pada tahun 1943 atau dua tahun sebelum kemerdekaan Indonesia akan tetapi ia adalah pewaris tradisi dari pesantren Banyuanyar yang telah berdiri sejak 1787 atau seratus tahun lebih sebelum Indonesia ada, sang pendiri Bata-bata, Kiai Abdul Madjid adalah Kiai Banyuanyar yang kemudian memberikan kepengasuhan Banyuanyar pada sang putra dan ia sendiri memilih mendirikan pesantren Bata-bata sekitar dua kilometer ke seletan Banyuanyar. Tradisi lama ini terbangun dari tradisi intelektual yang panjang, terhubung dengan intelektualitas Islam di Nusantara, sebutan untuk wilayah Indonesia sebelum Indonesia ada.[13] Dalam tiga pesantren yang menjadi objek penelitian dalam tulisan ini, hanya pesantren Al Fithrah Kedinding Surabaya yang terbilang relatif baru, pesantren Al Fithrah Kedinding baru didirikan pada 1985 oleh Kiai Asrori. Walau begitu, sang pendiri, Kiai Asrori secara tegas menyatakan bahwa pesantrennya adalah pesantren *salafiyah* yang mewakili tradisi panjang inteletual Islam pesantren dan bahkan memberikan nama *salafiyah* di nama resmi pesantrennya.[14]

Pesantren, sebagai lembaga lama yang ada sejak sebelum keberadaan Indonesia, ia mewarnai perjalanan bangsa Indonesia dalam kemenjadiannya (*becoming*) sebagai sebuah satu kesatuan bangsa. Tercatat beberapa orang pesantren turut serta dalam proses kemerdekaan Indonesia. Dahulu kala, pada masa-masa sebelum era kemerdekaan, orang-orang pesantren mengambil

---

[11] Azyumardi Azra, 'Pesantren dan Madrasa: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia' dalam Robert D. Hefner dan Muhammad Qosim Zaman, *Schooling Islam: the Culture and Politic of Modern Education,* (), 178-80.

[12] Che Noraini Hashim & Hasan Langgulung, Islamic Religious Curriculum in Muslim Countries: The Experiences of Indonesia and Malaysia, *Bulletin of Education and Reseacrh*, June 2008, Vol. 30, No. 1, 2

[13] Sebenarnya istilah ini juga menunjuk ke Singapura, Malaysia, Thailand Sleatan, dan kepulauan Philipina Selatan.

[14] Pesantren lain yang secara jelas memberikan nama *salafiyah* dalam nama resminya selain al Fithrah adalah Sukorejo Situbondo dengan nama resmi Pondok Pesantren *Salafiyah* Syafi'iyah Sukorejo.

sikap oposisi terhadap pemerintahan kolonial.[15] Tak jarang pesantren menjadi tempat para pemberontak berada. Para tokoh Islam di Nusantara misalnya seringkali menjadi target Belanda untuk dibuang atau diasingkan ke daerah lain.

Sebagai entitas yang memiliki sejarah, tradisi, dan jatidiri, pesantren kemudian dihadapkan pada keadaan dimana ia berada dalam suasana negara bangsa (*nation state*) yang merdeka. Awal mulanya, orang-orang pesantren mengambil jalan di luar struktur pendidikan negara secara resmi. Hal ini dapat pula dibaca sebagai pilihan pemerintah Orde Lama untuk tidak memasukkan pesantren dalam sistem pendidikan nasional. Pemikiran yang ada saat itu pesantren dapat berdiri sendiri dan menjadi salah satu kekuatan dari tiga kekuatan utama di Indonesia. Ideologi Nasakom (Nasionalis, Agama, dan Komunis) menjadi bukti bahwa orang-orang pesantren memainkan peran penting di era awal-awal kemerdekaan Indonesia bersama komponen Islam lainnya. Akan tetapi keberadaan orang pesantren saat awal kemerdekaan yang berkutat dengan Departemen Agama[16] membuat lembaga-lembaga di pesantren lebih dekat ke Departemen Agama dibanding departemen-departemen lain dalam struktur pemerintahan Indonesia. Alih-alih masuk dalam sistem nasional, ia kemudian hari malah dianggap sebagai bagian dari pengawasan Departemen Agama. Dalam hal ini sosok Kiai Abdul Wahid Hasyim menjadi penarik utama atas kecenderungan itu. Kiai Wahid Hasyim juga disebut-sebut sebagai menteri yang peduli dengan nasib pesantren.

Perihal agama dalam sistem pendidikan nasional di Indonesia pada awal-awal kemerdekaan, paling santer hanya dibicarakan sebagai sebuah mata pelajaran di sekolah-sekolah umum. Perdebatannya adalah apakah perlu negara mengintervensi untuk memberikan pelajaran agama itu atau tidak. Sejarah awal Indonesia mencatat bahwa pelajaran agama adalah pelajaran opsional yang bisa dipilih atau tidak oleh siswa di sekolah.

Persoalan kemudian berubah setelah peristiwa 1965, dimana PKI dan Komunisme dilarang di Indonesia melalui Tap MPRS 1965, kebijakan Orde Baru untuk merangkul kaum agamawan dalam hal ini kelompok Islam membuat kalangan Islam berada di atas angin. Pelajaran agama kemudian tidak lagi menjadi pilihan opsional tetapi menjadi pilihan wajib di zaman Orde Baru. Hal itu di antara satu dan lain hal adalah untuk meruntuhkan ideologi komunis di Indonesia. Akan tetapi di sisi lain, pesantren sebagai sebuah lembaga pendidikan hingga saat itu terhitung tidak masuk dalam sistem pendidikan nasional Indonesia. Pesantren-pesantren berjalan sendiri dengan

---

[15]Mun'im Sirri, "The Public Expression of Traditional Islam: the *Pesantren* and Civil Society in Porst-Suharto Indonesia" *The Muslim World*; Jan. 2010; pp. 60-74.

[16]Sejak masa Jepang, orang pesantren sudah dipercaya menduduki kemenertian agama versi Jepang, Sumubu. Hal ini terus berlangsung hingga awal kemerdekaan yang memberikan jabatan Menteri Agama kepada orang pesantren. Tercatat Menteri Agama pertama Indonesia adalah Abdul Wahid Hasyim, putra KH. Hasyim Asy'ari dan ayah dari Gus Dur.

ciri khasnya masing-masing. Hingga kemudian pada paruh pertama tahun 1970-an, Pemerintah Orde Baru untuk menjaga stabilitas nasional dan menggerakkan developmentalisme yang dianutnya, presiden Suharto saat itu mempunyai insiatif untuk menyatukan sistem pendidikan yang ada di Indoensia dalam satu payung Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Inisiatif ini kemudian dilihat oleh orang pesantren sebagai perampasan atas lembaga pendidikan yang mereka kelola. Kenyataan bahwa para pegawai Departemen Pendidikan dan Kebudayaan di daerah-daerah melakukan diskriminasi terhadap lembaga-lembaga pendidikan Islam memperkuat anggapan itu. Sehingga saat itu kaum pesantren mengajukan nota keberatan dan mendesak pemerintah untuk melakukan negosisasi dengan kaum pesantren. Hasilnya, madrasah di pesantren tidak lagi dituntut untuk masuk dalam naungan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan akan tetapi tetap dalam supervisi Departemen Agama. *Nah*, yang menarik ternyata, pemerintah tidak membiarkan begitu saja. Mereka memaksa pihak pesantren jika ingin lulusannya diakui oleh negara maka mereka harus memasukkan pelajaran umum sekurang-kurangnya 70% dari total seluruh mata pelajaran yang ada. Saat itu sikap kaum pesantren terbelah menjadi dua, sebagian menerima dan sebagian menolak serta memilih untuk tidak diakui oleh pemerintah. Dalam kasus penelitian ini, pesantren Bata-bata, Pamekasan adalah satu dari kelompok pesantren yang memilih menerima pengakuan negara dengan konsekwensi bawaannya. Kiai Mahfudz memilih mendaftarkan madrasah tsanawiyah yang berdiri pada tahun 1970 sebagai madrasah formal dan madrasah aliyah yang berdiri pada tahun 1977 walaupun mengajarkan agama 100% juga didaftarkan sebagai madrasah formal ke pihak pemerintah. Jalan lain ditempuh oleh pesantren Langitan, Tuban yang memilih untuk tidak menerima persyaratan SKB 3 Menteri dan memilih jalur mereka sendiri pun begitu pula pesantren Kedinding Lor, Surabaya.

Tahun 1989 saat terjadi perubahan undang-undang pendidikan nasional, mereka yang para era 1970-an menerima pengakuan negara, akhirnya terjebak pada transformasi kelembagaan yang dicanangkan oleh UU tersebut yang menyebut bahwa madrasah memiliki tanggung jawab yang sama dengan sekolah umum. Inti dari keputusan politik itu, madrasah harus mengikuti standar sekolah layaknya sekolah dibawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Dengan kata lain, kurikulum di madrasah dituntut sama dengan kurikulum di sekolah umum. Akibatnya, kekhasan pesantren yang memang sudah mulai luntur sejak SKB 3 Menteri 1975 menjadi semakin luntur setelah diundangkannya UU tersebut. Bahkan banyak pihak yang menyebut bahwa itulah tahun "kematian" madrasah. Pesantren Bata-bata yang memang sudah menerima pengakuan ini juga dihadapkan pada buah simalakama ini. Di atu sisi ia terjebak pada regulasi yang dibuat oleh Orde Baru tapi di sisi lain, ia tetap berkeyakinan bahwa pesantren bertugas menghasilkan lulusan yang alim ilmu agama atau yang sering disebut sebagai *tafaqquh fi al-dīn*.

Akan tetapi melihat kondisi standar input yang masuk ke pesantren Bata-bata serta perubahan cara pandang masyarakat terhadap pendidikan

yaitu menghendaki ijazah dan dapat bekerja di sektor formal maka akhirnya pesantren Bata-bata membagi kurikulumnya menjadi dua; *pertama*, ditujukan bagi mereka yang memilih mendalami agama secara mendalam dan *kedua* diperuntukkan bagi mereka yang enggan ketinggalan kelas. Standar kurikulum untuk jenis yang kedua di Bata-bata jauh diturunkan jika dibanding standar yang pertama. Jika kurikulum lama mengidealkan para santri pemula memulai pendidikannya dari kelas 3 madrasah ibtidaiyah layaknya pesantren salafiyah pada umumnya maka dalam kurikulum yang diperbaharui para santri bisa memulai langsung dari kelas 1 madrasah tsanawiyah jika telah memiliki ijazah Madrasah Ibtidaiyah atau Sekolah Dasar. Kitab yang diajarkan di kelas baru tsanawiyah tersebut lebih mirip kitab kelas madrasah ibtidaiyah dibanding kelas madrasah tsanawiyah di pesantren Bata-bata.

Di tahun-tahun awal 1990-an, dalam konteks nasional, terdapat kegelisahan atas keluarnya Undang-Undang Sisdiknas tahun 1989 tersebut. Kegelisahan paling mencolok diperlihatkan oleh Tarmizi Taher, Menteri Agama pada masa Orde Baru saat itu yang melihat kemerosotan kualitas pembelajaran agama di madrasah-madrasah dibanding tahun-tahun sebelumnya sehingga kemudian ia menciptakan sebuah proyek madrasah keagaman yang membalik presentase SKB 3 Menteri 1975 menjadi 70% agama dan 30% umum.

Kegelisahan serupa juga terjadi di pesantren-pesantren tradisional yang menerima pengakuan pemerintah, banyak pesantren-pesantren yang diam-diam menambah *volume* persentase jam mata pelajaran agama dan mengurangi jam mata pelajaran umum di madrasah-madrasah mereka. Akan tetapi rata-rata yang bisa melakukan kucing-kucingan dengan pemerintah ini hanyalah pesantren-pesantren besar sedang pesantren kecil karena keterbatasan sumber daya manusia dan ketidak berdayaan mereka menghadapi pemerintah, mereka ikut hampir seratus persen (walau dengan setengah hati) dalam setiap keputusan yang dibuat. Situasi ini misalnya dibahas oleh Dirdjosanjoto:

> "Kesempatan untuk memperoleh bantuan dari pemerintah..menempatkan pengurus madrasah dalam situasi dilematis antara mempertahankan madrasah sebagai sekolah agama-walaupun menghadapi risiko kesulitan untuk memperoleh murid--, atau menerima bantuan pemerintah sehingga perbaikan madrasah dapat dilakukan. Bila pilihan kedua yang diambil, konsekuensinya adalah madrasah harus melakukan perubahan kurikulum sesuai keinginan pemerintah. Hanya madrasah yang telah kuat seperti Nurhida mampu mengabil pilihan pertama dengan tetap menerapkan kurikulum sendiri.."[17]

Walau pekerjaan "kucing-kucingan" kurikulum ini dilakukan oleh pesantren besar tetap saja mereka gelisah karena kenyataanya banyak lulusan pesantren yang menerima intervensi pemerintah, pada masa 1990-an hingga tahun 2000-an jauh dari idealitas lulusan yang diinginkan oleh para kiai pesantren layaknya sebelum intervensi pemerintah itu terjadi. Pada kurun

---

[17]Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LkiS, 1999), 169.

1990-an inilah kemudian Nurcholis Madjid mengajukan kritiknya terhadap pesantren sebagai sebuah lembaga pendidikan yang pengetahuan umum tidak menguasai dan pengetahuan agama pun juga tidak terlalu dalam.[18]

Pesantren memperoleh angin segar setelah Orde Baru jatuh dan berganti dengan Era Reformasi, yang lebih mengejutkan adalah tampilnya orang pesantren di pusat panggung kekuasaan Indonesia, yaitu Abdurrahman Wahid, mantan Ketua Tanfidiyah PBNU dua kali berturut-turut. Pada masa awal reformasilah kemudian pesantren-pesantren yang dahulunya tidak disapa pemerintah karena enggan mengikuti kemauan pemerintah mendapatkan perhatian dari pemerintah Indonesia dan diakomodasi dalam kebijakan. Tercatat pada tahun 1998, pemerintah melalui Departemen Agama kemudian mengakui keberadaan madrasah-madrasah yang enggan ikut kurikulum pemrintah itu dengan status *mu'adalah*. Sebenarnya status *mu'adalah* dari pemerintah ini adalah suatu yang terlambat karena pada masa Orde Baru, pesantren-pesantren yang enggan menerima pengakuan pemerintah justru lulusannya diakui oleh lembaga-lembaga pendidikan luar negeri terutama dari negara-negara Islam lain. Lulusan Langitan misalnya telah dapat diterima di Univeristas al-Azhar, Mesir, Universitas al-Ahghaf, Yaman, universitas di Lebanon, India, dan di Syiria sejak masa kepengasuhan Kiai Abdullah Faqih (1990an-2012) dan lulusan Bata-bata sudah mendapat status mu'adalah dari luar negeri sejak tahun 1980-an sebagaimana terpampang di dinding madrasah aliyah di gedung baratnya. Pengakuan *mu'adalah* ini kemudian diikuti oleh institusi Kementerian Pendidikan pada media tahun 2000 untuk madrasah-madrasah di pesantren yang tidak mendapatkan pengakuan selama ini.

Pada masa Malik Fadjar menjadi Menteri Agama, digagaslah undang-undang baru tentang pendidikan pada tahun 2003. Itulah awal mula orang-orang pesantren mendapatkan ligimasi dari undang-undang di Indonesia. Ternyata, persoalan tidak selesai di sana, karena sistem perundang-undangan di Indonesia membutuhkan Peraturan Pemerintah sebagai penerjemah atas undang-undang yang ada. PP tentang pendidikan kemudian baru dikeluarkan pada tahun 2007 kemudian berkenaan tentang pendidikan agama dan keagamaan ditindaklanjuti oleh menteri agama dengan dikeluarkannya PMA 2014 tentang pendidikan agama dan keagamaan. Lewat PMA inilah kemudian pesantren Al Fithrah Kedinding Lor mengambil inisiatif untuk mentransformasikan bentuk madrasah yang awalnya *mu'adalah* menjadi madrasah yang berstatus madrasah diniyah formal serta ia menjadi koordinator pertama dalam semacam organisasi kelompok kerja madrasah-madrasah diniyah formal di seluruh Indonesia.

2. Madrasah Sebagai Sistem Klasikal di pesantren

Pada awal mulanya banyak kegiatan pesantren bermula dari sebuah musalla atau langgar atau surau. Lama kelamaan seiring dengan banyaknya santri dari luar daerah yang berdatangan maka kemudian mereka mendirikan

---

[18]Nurcholis Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 23.

asrama-asrama sederhana di sekitar kediaman seorang guru agama atau kiai. Lama kelamaan kemudian hal ini sebuah lembaga pendidikan yang sekarang kita kenal sebagai pesantren. Sebelum madrasah pasca perang dunia kedua (pros-war madrasah) dikenal di pesantren, sistem pendidikan di pesantren adalah sistem pendidikan halaqah. para santri biasanya membawa buku catatan dengan pensil atau pena celup, kemudian mereka mencatat apa yang disampaikan oleh sang kiai. Bersamaan dengan kemajuan percetakan, kitab-kitab kuning itu kemudian dicetak dalam jumlah yang banyak oleh penerbitan lokal di Indonesia ataupun di luar Indonesia. Para santri yang awal mulanya membawa buku catatan kemudian membawa kitab-kitab yang dicetak di kertas berwarna kekuningan tersebut. Sehingga kitab-kitab tersebut kemudian disebut kitab kuning. Tidak ada data pasti sejak kapan buku-buku bertuliskan Arab tersebut disebut sebagai kitab kuning. Nama lain untuk menyebut kitab kuning tersebut adalah kitab *turath* atau kitab tradisi. Akan tetapi nama ini tidak lumrah di pesantren karena hingga saaat ini pesantren masih menyebut kitab kuning utnuk kitab-kitab berhuruf Arab yang dipelajari. Sekalipun saat ini banyak kitab-kitab tersebut yang tidak lagi dicetak di atas kertas berwarna kuning.

Sistem ini terus bertahan hingga awal abad 20. Pembaharuan di pesantren dimulai setelah pesantren-pesantren berpengaruh di Jawa memulai memasukkan sistem klasikal dalam pendidikan di pesantren.[19] Awal mulanya sistem ini banyak ditolak oleh pesantren lain karena dianggap mencontoh Belanda. Akan tetapi perlahan, pesantren menerima sistem klasikal ini setelah mereka melihat bahwa banyak keunggulan yang diperoleh dengan sistem tersebut dan pada akhirnya rata-rata pesantren saat ini baik yang salaf maupun yang khalaf mempunyai sistem klasikal atau sistem ber-kelas.

Dalam konteks penelitian ini, pesantren Langitan yang berdiri tahun 1852 baru menerima sistem klasikal pada tahun 1949 mendirikan madrasah di dalam pesantren dan pesantren Bata-bata yang berdiri pada tahun 1943 baru mendirikan madrasah pada tahun 1959. Bagi kedua pesantren ini madrasah adalah salah satu sistem saj dari keseluruhan sistem di pesantren untuk membentuk santri yang *tafaqquh fi al-dīn*.

Walau demikian, seperti yang saya singgung di atas bahwa secara kelembagaan, madrasah-madrasah di pesantren dalam penelitian ini terbagi dalam empat bentuk administratif kelembagaan. *Pertama*, madrasah formal, *kedua*, madrasah mu'adalah, *ketiga*, madrasah diniyah formal, dan keempat adalah madrasah diniyah takmiliyah. Bentuk madrasah formal terjadi dan dilakukan pada tahun-tahun 1980-an dan tahun 1990-an,[20] bentuk madrasah

[19] Amin Haedari, *Transformasi Pesantren,* 26-27; Aziz Talbani, "Pedagogy, "Power, and Discourse: Transformation of Islamic Education" *Comparative Education Review*, Vol. 40, No. 1, Special Issue on Religion (Feb., 1996),pp. 66-82, http://www.jstor.org/stable/1188968 (accesed 03 Januari 2015).

[20]Berdasarkan SKB 3 Menteri tahun 1975 dan UU No. 2 tahun 1989.

mu'adalah di sekitar tahun 2000-an,[21] dan madrasah diniyah formal serta madrasah diniyah takmiliyah baru sekitar tahun 2015.[22]

Untuk bentuk madrasah yang terakhir yaitu madrasah diniyah takmiliyah hanya saya temukan di pesantren Bata-bata dan pesantren Kedinding. Madrasah takmiliyah sendiri adalah madrasah yang didesain oleh pesantren yang diperuntukkan bagi masyarakat sekitar yang tidak mondok tapi memilih belajar di sekolah umum di luar pesantren di saat pagi, sedang pada sore harinya menyekolahkan anak-anaknya ke pesantren dengan harapan mendapatkan pengetahuan agama Islam dengan lebih baik. Biasanya yang mengajar di madrasah diniyah takmiliyah ini adalah santri-santri senior. Keputusan atas bentuk-bentuk kelembagaan ini secara absolut berada di tangan kiai, yang menurut pengakuan para kiai disesuaikan dengan pertimbangan kemaslahatan umat dan mempertahankan ciri khas pesantren.[23]

Agak berbeda dengan pesantren Bata-bata dan Kedinding yang melakukan adaptasi dan berkompromi dengan ketentuan pemerintah walaupun berada dalam taraf yang berbeda. Pesantren Langitan dalam hal ini menyatakan bahwa kurikulum di Langitan tidak diubah karakter dan tujuannya, haruslah tetap seperti sedia dulu kala dan tidak memakai kurikulum Kemenag ataupun Kemendikbud. Walau itu berarti bahwa mereka akan menjadi pesantren yang terasing (*ghurābā'*) dan tidak diakui pemerintah.[24] Walau begitu, madrasah di Langitan sendiri seperti dalam temuan saya secara administratif disebut sebagai madrasah *mu'adalah*. Pengakuan ini dilakukan pada masa Presiden Abdurrahman Wahid dengan pihak pemerintah yang mengambil inisiatif.

3. Pesantren Sebagai Sistem Pendidikan 24 Jam

Banyak pihak bertanya, pesantren itu sebenarnya apa? Apakah ia lembaga pendidikan ataukah yayasan.[25] Pertanyaan-pertanyaan seperti ini wajar terjadi karena keberadaan pesantren yang sudah ada semenjak sebelum Indonesia ada.[26] Ia adalah entitas lama yang terus bertahan di Indonesia kontemporer. Kesulitan memasukkan pesantren dalam "jenis makhluk" seperti apa ini terutama sekali jika dikaji dari sistem perundang-undangan di Indonesia yang relatif baru. Jelasnya, pesantren telah diakui sebagai lembaga

---

[21]SK Mendiknas nomor 106/0/2000 tanggal 29 Juni 2000.

[22]PMA No. 13 tahun 2014.

[23]Istilah ciri khas ini menjadi unik karen jika ditanya tentang apa yang dimaksud dengan ciri khas pesantren, jawaban paling banyak diberikan adalah kitab kuning, baru di posisi kedua adalah etika moral pesantren.

[24]Wawancara dengan Gus Ubed di kediamannya pada 13 Juli 2016. Pernyataan yang sama juga ada di profil pesantren Langitan Tuban.

[25]Pertanyaan seperti ini misalnya pernah diajukan oleh Marzuki Wahid, Direktur Fahmina Institute kepada penulis saat kami berdua berjumpa di Kementerian Agama pada Agustus 2015.

[26]Awal mula penyebutan Indonesia dimulai pada awal abad 20. Journal di Singapura misalnya menggunakan kata Indonesia untuk menyebut daerah jajahan Hindia Belanda.

pendidikan sejak awal kemerdekaan Indonesia melului rumusan BUPKI, akan tetapi layaknya pemerintahan kolonial Belanda, Indonesia mengalami kegagalan dalam merumuskan tentang apa itu pesantren. Apalagi melihat perkembangan kelembagaan di dalam pesantren yang kemudian dilegitimasi dengan peraturan perundang-undangan yang dibuat, maka semakin kaburlah definisi pesantren. Karena umumnya lembaga pendidikan swasta dikelola oleh Yayasan. Sebagai legal hukum. Karena pesantren tidak termasuk dalam sebuah badan hukum yang berhak mengelola lembaga pendidikan swasta, maka mau tidak mau kemudian pesantren mendirikan badan hukum yayasan. Biasanya diisi oleh kiai, keluarga kiai, atau santri. Akan tetapi pesantren bukanlah yayasan dan ia berbeda dengan yayasan.

Untuk menjelaskan perspektif penulis terhadap pesantren, pernyataan Said Aqil Siraj ini akan mewakili temuan peneliti selama di lapangan. Siraj menyatakan, "Ciri khas paling menonjol yang membedakan pesantren dengan lembaga pendidikan lainnya adalah sistem pendidikan dua puluh empat jam (yang dimiliki pesantren), dengan mengkondisikan para santri dalam satu lokasi asrama yang dibagi dalam bilik-bilik atau kamar-kamar sehingga mempermudah mengaplikasikan sistem pendidikan yang total".[27] Hal serupa dinyatakan oleh Abd. A'la, Pengasuh Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep dan Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya yang menyatakan bahwa pesantren adalah sistem 24 jam yang semua aktifitas santri didesain mulai dari bangun tidur sampai tidur kembali bahkan saat tidurnya sekalipun.[28]

Sebagaimana dinyatakan oleh Siraj dan A'la, temuan dalam penelitian ini juga mengkonfirmasi hal yang sama. Pesantren dalam penelitian ini adalah lembaga pendidikan Islam tradisional berasrama yang berlangsung selama 24 jam. Dengan definisi ini maka segala kegiatan yang ada di pesantren dalam 24 jam penuh adalah bentuk dari pendidikan di pesantren itu sendiri. Hal ini misalnya bisa kita lihat jadwal kegiatan santri yang di-*setting* selama 24 jam penuh seperti yang terlihat pada tabel 3. 4 untuk konteks pesantren Langitan, Tuban dan Tabel 3.10 dengan konteks pesantren Al Fithrah Kedinding Lor, Surabaya.

Kegiatan-kegiatan tersebut menurut hasil wawancara, percakapan pribadi saya dengan para kiai di pesantren-pesantren yang menjadi objek penelitian ini, dan dokumen-dokumen yang ada berupa struktur kelembagaan di pesantren menyatakan bahwa sistem 24 jam itu diatur sedemikian rupa dan diarahkan untuk mencapai tujuan pesantren sebgaai upaya mewujudkan santri *tafaqquh fi al-dīn*. Segala pengalaman belajar yang berlangsung di pesantren adalah bagian dari sistem pendidikan 24 jam tersebut. Pesantren Langitan dan

---

[27]Said Aqil Siraj,"Pesantren, Pendidikan Karakter, dan Keutuhan NKRI" Kata pengantar dalam Ibi Syatibi dan Lanny Octavia (eds), *Pendidikan Karakter Berbasis Tradisi Pesantren* (Jakarta: reneBook dan Rumah Kitab, 2014), ix

[28]Abdul A'la dalam *International Seminar on Pesantren Studies*, ICE BSD Tangerang, November 20-22, 2017.

pesantren Bata-bata bahkan memiliki film dokumentasi yang menceritakan kehidupan para santri mulai dari bangun tidur sampai tidur lagi.

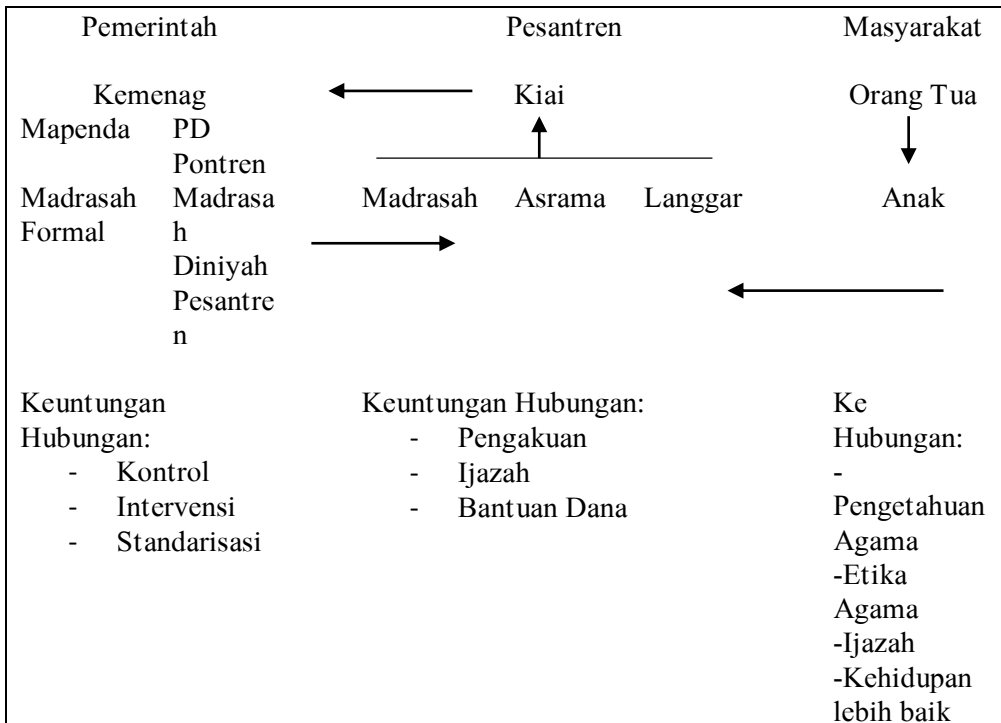
Di pesantren kemudian kegiatan-kegiatan tersebut dibagi dalam dua kegiatan besar. Kegiatan klasikal dan kegiatan non-klasikal. Kegiatan klasikal kemudian membentuk sebuah lembaga pendidikan bernama madrasah dan sekolah dan pendidikan non-klasikal kemudian banyak disbeut sebagai kegiatan asrama atau pondok seperti terlihat pada tabel 3.1, tabel 3.2 dan tabel 3.3 di bab tiga. Kedua kegiatan ini adalah satu kesatuan padu dalam membentuk moral inteletual santri. Di tiga pesantren yang saya kunjungi, pihak pesantren sudah mengatur sedemikian rupa kegiatan para santri dalam waktu 24 jam tersebut.

Dalam konteks ketiga pesantren yang menjadi objek penelitian di sini, payungnya bisa berbeda-beda. Di pesantren Langitan, semua kegiatan berada dalam payung idarah ammah, sedangkan di pesantren Al Fithrah Kedinding Lor berada dalam narasi kewadifahan, dan adapun di Bata-bata berada langsung di bawah dewan masayikh.

Dari hal ini saya juga ingin menyatakan bahwa mereka yang memisahkan madrasah di pesantren dari kegiatan non-madrasah di pesantren adalah sebuah kekeliruan jika ingin memotret pesantren secara utuh. Memotret pesantren secara utuh seyogyanya adalah melihatnya sebagai sebuah lembaga yang kegiatannya berlangsung secara holistis sepanjang dua puluh empat jam.

Sebagai penutup dari sub bab ini, penulis ingin menyatakan bahwa terdapat dinamika hubungan pesantren dengan negara yang dalam kurun waktu lebih dari setengah abad. Hubungan tersebut misalnya terlihat pada bagaimana upaya pesantren menjaga jarak pada masa pemerintahan Kolonial Hindi Belanda. Relasi ini terus bertahan pada masa pemerintahan Orde Lama dengan tidak menyertakan pesantren dalam narasi sistem pendidikan nasional. Hubungan ini relatif berubah tatkala sistem pendidikan di pesaantren coba diintervensi oleh pemerintah Oder Baru dengan berbagai regulasi yang ada untuk kepentingan rezim. Pada saat itu, sebagian pesantren menerima intervensi tersebut dan sebagian lainnya menolak. Tatkala rezim Orde Baru tumbang dan berganti era reformasi, pendekatan berbeda coba dilakukan oleh pemerintah dengan menghargai ciri khas kepesantrenan, sejak saat itulah mereka yang selama ini menolak melakukan "pemulihan" hubungan kembali dengan membangun kembaali relasi dengan negara. Tentu bangunan relasi itu lebih disebabkan oleh kebutuhan masyarakat pesantren yang semakin lebih beragam dibanding era-era awal.

Salah satu bentuk keberhasilan pesantren dalam upaya bertahan dan bahkan mengembangkan sistem kelembagaan pesantren dalam negara Indonesia yang modern dengan tujuan-tujuan modernnya adalah pada kemampuan pesantren beradaptasi terhadap agenda-agenda pembaharuan yang diadakan oleh negara. Hubungan-hubungan itu tergambar dalam tabel hubungan berikut ini:

Tabel 6.1
Hubungan Pesantren dengan Masyarakat dan Negara

Sebagaimana dilukiskan dalam tabel di atas bahwa sebagai lembaga pendidikan, pesantren mendapatkan input santri dari masyarakat. Kebutuhan dan ekspektasi masyarakat terhadap pesantren tatkala mereka mengirimkan anaknya tentu dilihat dan direspons oleh pesantren. Dalam penelitan ini, ditemukan bahwa ekspektasi masyarakat saat ini tatkala mereka mengirimkan anak-anaknya ke pesantren salafiyah tak lagi semata-mata karena untuk memperdalam ilmu keagamaan Islam dan mendidik mereka sebagai pribadi yang berkarakter Islami atau yang sering disebut oleh kalangan pesantren sebagai tafqquh fi al-dīn, tapi ada ekspektasi lain saat mereka mengirimkan anak-anaknya tatkala mereka mengirimkan anak-anaknya yaitu ijazah. Hal ini diperlukan agar terbuka peluang yang lebih luas bagi anak-anak mereka tatkala mereka melanjutkan pendidikannya atau untuk merambah dunia kerja yang lebi luas yang menuntut kualfikasi berupa ijazah. Hal ini menurut mereka dilakukan agar kesempatan hidup mereka di masa yang akan datang dapat lebih baik lagi.

Akibat adanya harapan-harapan tersebut, pesantren-pesantren yang pada masa lalu menolak regulasi pemerintah menimbang ulang sikap tersebut dengan lebih membuka diri terhadap perubahan zaman. Walau mereka tetap bersikukuh mempertahankan tujuan-tujuan tradisional mereka sebagai lembaga pendidikan yang mencetak ahli-ahli agama Islam. Dengan menimbang ulang relsi tersebut, tentu ada sejumlah keuntungan yang merea dapatkan di antaranya adalah pengakuan,

ijazah, dan funding dari negara. Akan tetapi dalam konteks ketiga pesantren salafiyah yang ada dalam penelitian ini, funding bukanlah faktor elementer sebagai motif dari relasi mereka dengan negara karena pada kenyataannya mereka malah sering kali menolak bantuan-bantuan insidental yang berasal dari negara dengan berbagai alasannya.

Di sisi lain, pihak pemerinah karena adanya amanat undang-undang yang diperjuangan secara politik di tingkat legislasi, dan upaya-upaya tertentu untuk merangkul kelompok-kelompok Islam sebagai bagian dari bangsa Indonesia, mereka kemudian melakukan upaya intervensi dengan berbagai pendekatan baik yan bersifat langsung maupun tidak langsung. Besarnya market pesantren membantu negara untuk melakukan relasi dengan kalangan pesantren sehingga upaya kontrol dan pembaharuan pendidikan yang dicanangkan oleh pemerintah dapat tercapai.

C. Respons dalam Pembelajaran Kitab Kuning: Dari Klasik ke Baharu

Keresahan tentang adanya degradasi kemampuan baca kitab kuning di pesantren sebenarnya dapat kita lacak dari keputusan Tarmizi Taher, Menteri Agama saat itu, untuk mengadakan Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) yang khusus mendalami pelajaran agama Islam. Ia beranggapan bahwa madrasah sejak diberlakukannya Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri tahun 1975 telah mengalami degradasi keilmuan agama. Ia dan banyak pihak merasa bahwa maksud SKB 3 Menteri 1975 yang ingin menciptakan lulusan madrasah yang ulama intelek dan intelek ulama telah jauh panggang dari api.[29] Bukannya menjadi seperti yang diharapkan tapi malah menjadi lulusan yang tanggung dalam dua bidang keilmuan dimaksud.[30]

Pada madrasah yang digagas tersebut, Tarmizi Taher membalik komposisi kurikulum yang awalnya tiga puluh persen kurikulum agama dan tujuh persen umum menjadi tujuh puluh persen kurikulum agama dan tiga puluh persen kurikulum umum. Untuk menunjang proyek ini, dana besar pun disiapkan oleh Kementerian Agama. Dana tersebut dipakai untuk konsep program hingga penyiapan SDM MAPK. Pada tahun 1993, MAPK dikukuhkan sebagai program yang dititipkan ke Madrasah Aliyah Negeri (MAN). Program ini lebih lanjut dianggap berhasil dalam mengembalikan eksistensi madrasah untuk menghasilkan lulusan yang menguasai ilmu agama Islam. Banyak pihak di antaranya madrasah-madrasah swasta di daerah yang tertarik untuk mencoba program ini. Secara umum, program ini dianggap mewakili keinginan pesantren. Akan tetapi lama-kelamaan karena tidak adanya payung hukum yang jelas mengenai keberadaannya, pada tingkat implementasi mengandung konsekuensi seretnya dana dan berbagai urusan administrasi lainnya. Akibatnya MAPK yang kemudian berubah menjadi Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK) menjadi tak jelas nasibnya, dan pada tahun

[29]Kekecewaan ini misalnya diungkapkan oleh Muchtar Naim, “Quo Vadis Pendidikan Madrasah?” di harian Republika, Kamis 31 November dan Jumat 1 Desember 1996. Kritikan serupa bisa kita lihat di buku Nurchois Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan.*

[30]Kritik terhadap hal ini misalnya dikemukakan oleh Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan,*

2006 keluar surat edaran yang menyatakan bahwa MAK tidak boleh menerima siswa baru lagi pada tahun ajaran berikutnya. Dengan kata lain, program ini berhenti.[31]

Keresahan Tarmizi Taher pada tahun 1987 tersebut sebenarnya adalah refleksi dari kegundahan kaum pesantren terhadap merosotnya kualitas lulusan pesantren. Mereka menengarai bahwa hal tersebut disebabkan oleh kebijakan pemerintah yang mewajibkan madrasah di pesantren untuk menerapkan ketentuan kurikulum berdasar SKB 3 Menteri 1975. Bukti yang diajukan oleh orang-orang pesantren adalah fenomena ini terjadi di pesantren-pesantren yang menerima intervensi pemerintah atas lembaga-lembaga madrasah mereka. Lebih khusus lagi terjadi pada mereka yang mendaftarkan madrasahnya ke pemerintah agar diakui dan ijazah lulusannya dapat dipakai untuk melamar pekerjaan dan meneruskan ke perguruan tinggi di tanah air. Di sisi lain hal ini tidak terjadi di pesantren-pesantren yang memilih untuk jalan sendiri di atas manhaj salaf-nya dan menolak intervensi pemerintah dalam bentuk pemaksaan standar pendidikan termasuk di dalamnya standar kurikulum. Konsekuensinya memang harus mereka tanggung karena lulusan-lulusan mereka tidak dapat diterima di dunia kerja formal dan tidak dapat digunakan untuk meneruskan studi di perguruan-perguruan tinggi di Indonesia.[32]

Degradasi ini dirasa makin parah oleh komunitas pesantren setelah melalui UU Sisdiknas 1989, pemerintah memaksa madrasah baik yang berdiri sendiri ataupun yang ada di pesantren untuk menjadi sekolah umum berciri khaskan agama Islam. Melalui peraturan-peraturan di bawahnya, madrasah dianggap sejajar kedudukannya dan sekaligus tanggung jawab pendidikannya. Dengan kata lain, seperti yang telah dikemukakan di bab sebelumnya, kurikulum madrasah adalah sama dengan sekolah pada umumnya. Bedanya hanya kurikulum agama Islam di madrasah dijabarkan dalam empat mata pelajaran. Hal ini berlaku tidak saja bagi madrasah negeri dan madrasah di luar pesantren tapi juga berlaku kepada semua madrasah yang diregistrasikan sebagai madrasah formal di Kemenag. Hal ini tentu saja mengancam tujuan pesantren yang secara khusus ingin mendidik santri agar menjadi ahli agama, menjadi santri yang *tafaqquh fī al-dīn*. Padahal di sisi lain, berdasaran UU Sisdiknas 1989 saat ini madrasah adalah sekolah yang menghasilkan lulusan yang berjiwa agama dan bukan untuk menjadi ahli agama.

Dari sini, kaum pesantren yang di satu sisi ingin menjaga tujuan tradisionalnya tapi di sisi lain ingin memberikan kesempatan yang luas kepada lulusannya untuk dapat berkiprah di banyak bidang akhirnya mengambil jalan "mengakali" regulasi pemerintah. Hal ini dilakukan karena di satu sisi, mereka butuh pengakuan pemerintah agar ijazah para lulusannya diakui tapi di sisi lain ada tanggung jawab agama yang mereka bawa untuk menjadikan para santri tetap alim dalam ilmu agama. Hal ini dapat dilakukan oleh pesantren besar dan

---

[31]Melalui surat edaran:DJ.II/PP.00/ED/681/2006.

[32]Para lulusan-lulusan pesantren ini lebih banyak berkarir di jalur wirausaha dan jalur swasta lainnya.

pesantren dengan tradisi yang panjang tapi sukar untuk dilakukan oleh pesantren kecil apalagi baru.

Pesantren besar punya posisi politik yang diperhitungkan oleh penguasa Indonesia[33] dan punya sumber daya manusia yang dapat mendesain kurikulum dengan relatif baik.[34] Hal inilah yang saya lihat di pesantren Bata-bata di mana pesantren dapat bermain dengan sangat baik dengan regulasi yang dikeluarkan oleh pemerintah. Saya melihat bahwa Bata-bata berada dalam posisi tidak bisa mundur ke belakang untuk menjadi madrasah diniyah mandiri karena keputusannya untuk meregistrasi madrasahnya ke pemerintah sebagai madrasah formal. Sedangkan di sisi lain, pesantren-pesantren kecil, mereka relatif tidak berdaya dan banyak yang terpaksa meninggalkan tujuan tradisionalnya karena tidak adanya posisi politik yang menguntungkan dan pendanaan yang mencukupi. Hal seperti ini misalnya diungkapkan oleh narasumber peneliti yang enggan disebut namanya di pesantren Bata-bata, "kalau pesantren kecil, susah, bang!. Mereka tidak berdaya menghadapi intervensi pemerintah lewat berbagai regulasi-regulasi yang ada". Mereka terpaksa mengikuti agenda pembaharuan pendidikan yang dilakukan oleh pemerintah. Di saat lain, dalam kesempatan saya bertemu dengan berbagai kiai pesantren di Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Yogyakarta, saya juga menangkap keresahan yang sama. Keresahan ini pulalah yang dirasakan oleh Kiai Mun'im Bayan Bata-bata saat ia memulai men-dril santri pada jam-jam pagi sebelum jam madrasah untuk mengaji ilmu alat dan praktikum membaca dan memahami kitab kuning pada medio 1999-2000-an.[35]

Di sisi lain, sebagian pesantren menolak menerima intervensi pemerintah untuk mengikuti standar mereka. Keberatan terbesar tentu di sisi kurikulum. Karena dengan mengikuti kurikulum pemerintah hal itu menurut mereka berarti merombak total isi kurikulum di madrasah sekaligus mengubah tujuan pendidikannya. Pesantren-pesantren inilah yang menolak meregistrasikan madrasahnya sebagai madrasah formal di Kemenag. Dalam penelitian ini, sikap ini diambil oleh Langitan Tuban dan Al Fithrah Kedinding Surabaya. Mereka lebih memilih untuk mempertahankan tujuan tradisional pesantren untuk membentuk santri yang *tafaqquh fi al-dīn* dibanding mengikuti kemauan pemerintah tapi mereka kehilangan jati dirinya. Sampai tahun 2000-an, seperti saya sebutkan di bab-bab terdahulu, pesantren Langitan bahkan tidak mengeluarkan selembar ijazah pun untuk kelulusan santri mereka.[36]

Di atas semua itu, baik pada masa orde baru maupun sekarang. Terdapat beberapa keresahan kaum pesantren mengenai kualitas santri mereka. Dalam catatan saya, keresahan tersebut jika diambil menjadi dua hal terpenting adalah

---

[33]Posisi Indonesia yang menganut sistem demokrasi langsung memungkinkan hal ini. Keberadaan mereka sering kali menjadi *foot getter* oleh para politikus dan tidak jarang beberapa kiai juga turun langsung ke gelanggang politik praktis.

[34]Riwayat pendidikan para staf dan tenaga kependidikan di ketiga pesantren dimaksud banyak yang berasal dari lulusan lembaga formal setingkat strata satu.

[35]Hasil percakapan pribadi penulis dengan para pengajar di pesantren bata-bata.

[36]Hasil wawancara dengan anggota Kesan (Keluarga Santri dan alumni Pondok Pesantren Langitan) Jabodetabek, Ahmad Mubarok, 05 Juli 2016 .

pertama, masalah kualitas input yang rendah pengetahuan agama dan *kedua* adalah masalah terbatasnya masa belajar santri. Dalam permasalahan pertama, sebagaimana diketahui ada perbedaan input antara santri masa dahulu dengan santri masa sekarang. Perbedaannya, jika dahulu para calon santri yang akan berangkat ke pesantren telah membekali diri dengan dasar ilmu agama Islam yang dibutuhkannya untuk melanjutkan studi di pesantren maka calon santri sekarang sering kali tidak mempunyai perkara tersebut, sehingga saat mereka pergi melanjutkan studi ke pesantren terdapat gap pengetahuan antara apa yang dikehendaki pesantren dengan apa yang mereka kuasai. Hal ini tidak mengherankan karena input santri pada masa sekarang rata-rata adalah berasal dari lulusan sekolah umum atau madrasah formal non-pesantren yang tidak mengajarkan ilmu agama secara mumpuni. Di sisi lain, input-input santri baru ini sering kali memiliki keinginan untuk masuk di kelas-kelas tertentu yang memiliki kualifikasi di atas mereka. Hal ini mereka lakukan karena mereka mengonversi kelas di madrasah pesantren dengan kelas di sekolah atau madrasah di luar pesantren. Tentu makna terhadap setiap jenjang kelas ini dipengaruhi oleh anggapan orang tua dan lingkungan mereka dengan mengkomparasi kelas di luar pesantren dengan kelas di dalam pesantren sebagai *apple to apple* padahal tidak.

Sedangkan masalah kedua adalah perubahan desain pendidikan pesantren yang awal kalinya menganut pendidikan tak berbatas waktu menjadi berbatas waktu semenjak diperkenalkannya sistem madrasah di pesantren. Di pesantren Bata-bata, tercatat semenjak tahun 1959, Bata-bata sudah mempunyai sistem madrasah, di Langitan tercatat lebih dulu 10 tahun yaitu pada 1949, dan di Al Fithrah berdiri pada tahun 1990. Ketiga pesantren ini memahami bahwa waktu tempuh belajar santri adalah terbatas. Jika mengikuti sistem pendidikan tsanawiyah dan aliyah maka waktu tempuh pendidikan santri hanya enam tahun. Sedangkan jika diukur dari ibtidaiyah maka waktu tempuhnya adalah sembilan tahun. Istilah pendidikan sembilan tahun ini sering saya temui di pesantren Langitan. Bagi Langitan, madrasah ibtidaiyah, madrasah tsanawiyah, dan madrasah aliyah adalah satu kesatuan yang berkesinambungan. Hal yang sama saya lihat di pesantren Bata-bata di mana madrasah ibtidaiyahnya dimulai dari kelas 3.[37]

Kedua keresahan ini yaitu keresahan akan kualitas input dan keresahan waktu tempuh pendidikan yang terbatas membuat para kiai dan pendidik di pesantren berpikir keras untuk menemukan jawabnya.[38] Salah satu jawaban yang kemudian lahir adalah dengan mengubah prosesnya. Mengubah proses dalam arti ada upaya drill yang berkesinambungan oleh para santri untuk meningkatkan kapasitas kemampuan ilmu keagamaan yang dimilikinya. Upaya ini dilakukan

[37]Di madrasah ibtidaiyah “keagamaan” di pesantren tradisional, kelas dimulai dari kelas 3 (tiga) bukan dari kelas 1 (satu).

[38]Keresahan ini tercermin dalam berbagai pertemuan antara kiai pesantren seperti yang terlihat pada pertemuan para kiai pesantren Jawa-Madura di UIN Yogyakarta pada tahun 2012.

dengan mengadakan program percepatan dan matrikulasi yang akan saya jelaskan di sub-bab berikutnya.

1. Sistem Pembelajaran Klasik

Sebagaimana dikemukakan oleh Dhofier bahwa pada masa lalu, pengajaran kitab-kitab kuning merupakan satu-satunya pengajaran formal yang diberikan dalam lingkungan pesantren. Tujuan utama pengajaran ini adalah untuk mendidik calon-calon ulama.[39] Pengajaran tersebut biasanya berpusat di musala atau masjid pesantren. [40]Hal ini juga saya temukan terjadi di awal-awal pesantren *salafiyah* yang ada dalam penelitian ini. Di pesantren Bata-bata misalnya, pada masa kepengasuhan Kiai Abdul Madjid (1943-1957) dan kepengasuhan Kiai Abdul Qadir (1959) model pengajaran formalnya memang masih sebatas pengajian kitab kuning yang dilakukan di musala pesantren.[41] Di pesantren Langitan, sejak masa *Mbah* Nur (1852-1870) hingga masa *Mbah* Khozin (1902-1921) pengajaran agama Islam di Langitan merupakan pengajaran formal yang diberikan juga di musala Langitan. Keseluruhan kitab-kitab yang diajarkan sebagaimana saya nyatakan di bab sebelumnya ada tujuh jenis keilmuan meliputi (1) gramatikal Arab, (2) Tafsir, (3) *hadith*, (4) teologi, (5) fikih, (6) akhlak tasawuf, dan (7) sejarah.[42] Dhofier menyebutkan ada 8 kelompok keilmuan yang diajarkan saat itu yaitu (1) *nahwu* dan *sharf*, (2) *fiqh*, (3) *uṣul fiqh*, (4) *hadith*, (5) tafsir, (6) tauhid, (7) tasawuf, dan (8) cabang-cabang lain seperti tarikh dan *balaghah*.[43] Perbedaan pembagian saya dengan Dhofier karena di antaranya saya memasukkan *uṣul fiqh* dan fikih dalam satu bidang serta dalam bidang gramatikal Arab saya masukkan pula *balaghah* sedang dalam pembagian Dhofier dibuat terpisah.

Para peneliti pesantren juga menyebutkan bahwa dalam tradisi pesantren terdapat dua metode yang dipakai dalam pengajaran kitab-kitab tersebut yaitu dengan metode *bandongan* dan metode *sorogan*.[44] Metode-metode tersebut disebutkan dalam penelitian-penelitian terdahulu dalam rentang waktu yang berbeda. Dhofier berdasar penelitiannya pada tahun 1978 ia menyebutkan kedua hal tersebut, Bruinessen pada tahun 1990-an juga menyebutkan hal tersebut,

---

[39] Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*, 58

[40]Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*, 31

[41]Musala pesantren Bata-bata terletak di Selatan *ndalem* kiai dan berada di sebelah utara asrama santri. Di sebelah utara *ndalem* kiai terdapat asrama putri

[42]Pembagian ini sama dengan pembagian yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen yang membagi bidang keilmuan pada tujuh kategori. Hanya perbedaan saya dengan Martin adalah pada klasifikasi beberapa jenis kitab yang ada di dalamnya. Lih. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, 149-168

[43]Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*, 58

[44]Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*, 58; Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*,54-55

begitu pula dengan Lukens-Bull dan Pohl yang meneliti pesantren pasca tahun 2000-an juga menemukan hal yang sama. Dalam temuan saya, metode ini juga masih bertahan dengan sangat baiknya hingga hari ini. Hal ini menandakan bahwa metode tersebut terpelihara dengan baik di pesantren.

Metode *bandongan* atau yang disebut pula metode *wetonan* adalah metode mengaji kitab yang dilakukan dengan membentuk *halaqah* atau melingkar, di mana kiai akan membacakan kitab, memberi arti kata per kata serta memberi keterangan singkat atas lafaz dan arti yang dibaca, sedang di sisi lain santri menyimak dan mencatat arti serta keterangan yang dijelaskan oleh kiai. Pencatatan tersebut umumnya ditulis dengan menggunakan tulisan Arab pegon.[45] Kata *weton* sendiri berasal dari kata *wektu* (Jawa) atau waktu. Disebut demikian karena pada dahulu kala, pengajian kitab dilaksanakan setiap sebelum atau setelah waktu salat wajib. Metode *wetonan* lebih dikenal di Jawa Timur sedang di Jawa Barat biasa disebut dengan nama *bandongan*.[46] Disebut *bandongan* karena para santri datang dengan berbondong-bondong atau berduyun-duyun kepada kiai untuk mengaji. Metode ini menurut Chirzin di Sumetera dikenal dengan istilah *halaqah*.[47] Umumnya menurut Lukens-Bull mereka yang ikut pengajian *bandongan* adalah para santri yang lebih tua berumur lebih dari 15 tahun,[48] tetapi temuan di tiga pesantren yang menjadi penelitian ini menyatakan hal lain. Metode *bandongan* untuk proses belajar-mengajar bagi santri muda maupun pada santri senior, baik yang berumur kurang dari 15 tahun hingga yang berumur di atas 15 tahun, baik digunakan pada masa penelitian ini ditulis ataupun pada masa lalu berdasar data dan pengakuan orang-orang di pesantren yang menjadi subjek dalam penelitian ini. Hal yang membedakan pemakaian metode tersebut adalah pada level kitab yang diajarkan. Ada pengajian *bandongan* yang memang ditujukan bagi santri aliyah akan tetapi ada pula pengajian *bandongan* yang ditujukan kepada santri awal atau secara keseluruhan.

Salah satu metode yang juga sangat dikenal di pesantren adalah metode *sorogan*. Disebut *sorogan* karena para santri *nyorog* atau melakukan *sorog* atau menyetor atau setor bacaan kepada kiai atau ustaz. Biasanya kiai akan membaca kitab lalu membaca maknanya kemudian si santri akan diminta untuk membacakannya ulang. Metode ini biasanya dipakai kepada santri junior yang belum terlalu paham membaca kitab kuning.[49] Di pesantren Bata-bata dan Langitan metode ini banyak dilakukan di setiap bilik atau dalam pengajian-

---

[45]Abdurrahman ed, *Pesantren Masa Depan* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 265-266. lih juga Yasmadi,*Modernasi Pesantren: krtik Nurcholis madjid Terhadap Pendidikan Tradisional* (Ciputat: Quantum Teaching,2005), 67.

[46] Sebagian melafalkannya dengan kata "*bandungan*" dengan mengganti huruf "o" menjadi "u".

[47] M. Habib Chirzin, "Agama dan Ilmu Dalam Pesantren", dalam Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta:LP3ES, 1974), 88.

[48] Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*, 15

[49] Abdurrahman ed, *Pesantren Masa Depan*, 280; M. Habib Chirzin, "Agama dan Ilmu Dalam Pesantren" Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, 88.

pengajian di asrama masing-masing.[50] Sedang untuk di musala biasanya dilakukan ketika pagi hari saat membaca al-Qur'an dan tidak digunakan untuk membaca kitab kuning. Akan tetapi dalam temuan saya sering kali metode *bandongan* juga tidak jarang divariasi dengan metode *sorogan*. Dalam variasi ini santri yang ditunjuk bisa berbeda-beda dari satu waktu ke waktu yang lain tergantung siapa yang ditunjuk oleh kiai.

Satu metode lagi yang sering luput dari perhatian para peneliti padahal hal ini ada pada pesantren-pesantren dahulu kala dan bertahan sampai sekarang yaitu metode hafalan atau di Jawa dan Madura sering disebut sebagai metode *lalaran*. Metode *lalaran* dilakukan dengan cara menghafalkan objek hafalan (teks) dalam kitab kuning biasanya dilakukan terhadap kitab-kitab berbentuk *naẓam*, caranya bisa dengan membaca berulang-ulang (*takrar/tikrar*), me-*lalar* ataupun dengan membaca dan fokus per-kalimat atau kata. *Lalaran* terhadap naẓam biasanya dilakukan dengan melagukannya. Ilmu atas hal ini disebut sebagai ilmu '*arudh* dan ilmu *qawafi*,[51] pe-nada-an atau lagu-lagu di dalamnya biasa disebut bahar.[52]

Kitab-kitab seperti Alfiyah *ibn Mālik*, *Imriṭi*, *Naẓam Farā'id*, dan *amthilat al-Taṣrīf*, dan kitab-kitab *naẓam* lainnya biasanya dikuasai dengan metode ini.[53] Di pesantren Bata-bata dan Langitan, hafalan kitab *Imriṭi* adalah sebuah keharusan bagi santri tingkat tsanawiyah dan kitab Alfiyah *ibn Mālik* untuk kelas aliyah. Itulah kenapa jika kita ke dua pesantren ini kita akan dengan mudah menemukan para santri menghafalkan kedua kitab gramatikal bahasa Arab tersebut. Terutama sekali jika di Bata-bata yang menjadi tempat menghafal adalah musala, *pesarean* (kuburan) kiai, gedung madrasah, dan di kamar masing-masing. Sedang di Langitan, biasanya akan dilakukan di musala dan kamar masing-masing.[54]

Di Bata-bata bahkan ada tradisi wisuda Alfiyah Ibnu Malik yang terselenggara sejak masa Kiai Ahmad Mahfudz mengasuh pesantren tersebut. Para santri yang telah hafal seribu bait Alfiyah akan diuji secara komprehensif terlebih dahulu seperti ujian pendahuluan atau sidang tertutup di perguruan tinggi di Indonesia. Setelah dinyatakan lulus maka ia akan melakukan wisuda Alfiyah ibnu Malik. Wisuda Alfiyah ini disebut *i'lan* Alfiyah. Bukan berbentuk seremonial tapi para peserta *i'lan* akan dites hafalannya di hadapan semua santri yang dihadirkan di musala. Jika dinyatakan lulus maka peserta *i'lan* akan mendapatkan piagam

---

[50]Disebut pengajian bilik, pengajian daerah, atau pengajian asrama.

[51]Ilmu *Arudh* mempelajari nada dalam *naẓam* secara lebih global dan ilmu *qawafi* lebih mengurusi akhir bait atau syair.

[52] *Wazan* (not dasar) biasanya memakai bait *fu'ulun mafa'ilun, mustaf'ilun, mutafa'ilun* dan berbagai bait asal yang dilagukan degan banyak nada.

[53]Lebih lengkap tentang kitab-kitab apa saja yang dihafal di pesantren lihat Tim Pondok Pesantren Langitan, *Buku Penuntun Santri* (Tuban: Majelis Idarah Ammah Putra Pondok Pesantren Langitan, 2015), 36

[54]Dahulu sempat pula sungai yang berada di sebelah selatan pesantren Langitan menjadi tempat favorit para santri, tapi saat ini para santri sudah dilarang mendekati sungai apalagi menjadikannya tempat menghafal Alfiyah.

wisuda Alfiyah dan jika tidak lulus maka peserta *i'lan* akan mengulang di momen wisuda berikutnya.

Metode-metode tersebut di atas yaitu metode *bandongan*, *sorogan*, dan *lalaran* adalah tiga metode yang ada di pesantren masa lalu dan tetap bertahan pada masa kini. Ketiga metode tersebut tidak banyak berubah dan sengaja dilestarikan oleh pesantren sebagai bagian dari menjaga tradisi.[55] Sedikit perbedaan terjadi adalah pada pemakaian kitab cetakan yang hampir menyeluruh dibanding di masa lalu di mana para santri banyak yang harus menyalin kitab yang akan dikajinya. Perbedaan kecil lainnya adalah dengan digunakannya pena modern sedangkan pena yang digunakan oleh santri pada masa dulu adalah pena celup, yaitu sebuah pena yang terbuat dari bambu, pucuk bulu ayam, tembaga atau besi dan tinta yang ditaruh di tempat khusus tinta atau wadah yang dapat ditutup agar tidak tumpah.

2. Akselerasi dan Matrikulasi

Akselerasi menurut Mastuhu adalah gerak naik atau gerak maju. Kata-kata kunci untuk akselerasi menurutnya adalah cepat dan meningkat. Menganalogikan terhadap dunia industri, Ia menjelaskan bahwa akselerasi bertumpu pada "bertemunya waktu pasar dan watu produksi[56] Sedangkan matrikulasi adalah sebuah program penyetaraan ilmu atau pengenalan tempat dan kultur belajar. Salah satu guna matrikulasi adalah memberikan pandagan atau pemahaman yang sama antar peserta didik yang memiliki latar belakang bergam dengan cara memberikan dasar-dasar keilmuan dari sebuah program studi tertentu.[57]

Program akselerasi (percepatan) dan martikulasi (penyetaraan) ini adalah sebuah jalan atau metode yang coba diberikan oleh pesantren-pesantren besar dengan tradisi yang kuat untuk menjawab dua persoalan yang saya jelaskan di sub bab sebelumnya yaitu, pertama, permasalahan input yang tidak qualified dengan standar pesantren, kedua, permasalahan masa belajar santri yang terbatas dan tidak lagi sama dengan masa belajar santri pada zaman dahulu karena adanya sistem kelas.

Di pesantren Gontor, Ponorogo, mereka menerapkan kelas regular dan kelas eksperimen untuk mengatasi dua permasalahan tersebut di atas. Kelas regular diperuntukkan bagi mereka yang berasal dari lulusan SD/MI. Sedang kelas eksperimen diperuntukkan bagi lulusan SMP/MTs yang masuk Gontor. Jika kelas regular berlangsung selama 6 (enam) tahun maka kelas eksperimen berlangsung selama 4 (empat) tahun. Kelas eksperimen ini disebut pula sebagai kelas intensif atau *tajrībi*. Dalam kelas eksperimen, porsi mata pelajaran agama diperbanyak

[55]Sebagai bagian dari *al-muhafadah 'alā qadīm al-ṣalih*, menjaga tradisi yang baik.

[56]Mastuhu, *Menata Ulang Pemikiran Sistem Pendidikan Nasional dalam Abad 21* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2003), 13

[57]https://dosenit.com/ilmu-komputer/info-kampus/kelebihan-dan-kekurangan-matrikulasi diakses pada 1 Juni 2018.

untuk menngejar ketinggalan mata pelajaran agama. Kedua jenis kelas ini baru berkumpul lagi pada kelas akhir atau yang disebut sebagai kelas 6 (enam).[58]

Berbeda penekanan dengan Gontor sebagai pesantren modern maka pesantren tradisional melakukan akselerasi dan matrikulai dengan materi yang lebih spesifik mengarah pada penguasaan kitab-kitab kuning. Saat saya mengunjungi Bata-bata untuk kepentingan penelitian pendahuluan bagi tulisan ini pada awal 2015, ada satu hal yang mengejutkan yang saya dapatkan, yaitu keberadaan sebuah program yang disebut lembaga otonom di pesantren Bata-bata yang tugasnya adalah melakukan pendampingan khusus bagi santri yang ingin mendalami penguasaan kitab kuning secara serius. Lembaga otonom ini bisa juga disebut sebagai program khusus yang diadakan oleh pesantren Bata-bata untuk melakukan fokus pada satu bidang kajian atau permasalahan. Disebut lembaga otonomi karena program yang ada di dalamnya sedikit berbeda dengan kegiatan harian santri pada umumnya. Lembaga ini tidak saya temui di kunjungan saya beberapa tahun silam di pesantren yang sama. Di lembaga otonom tersebut, saya lihat banyak peserta programnya adalah anak-anak kiai desa yang mempercayakan anaknya untuk dididik di pesantren Bata-bata.

Lembaga otonom ini digagas oleh adik Kiai Abdul Hamid Bata-bata, Kiai Abdul Mun'im Bayan. Kiai eksentrik ini menggagas sebuah sistem yang saat ini dikenal di dunia Barat dengan istilah *mastery learning* (belajar menjadi ahli/belajar tuntas). Para peserta program ditempatkan di asrama khusus di sebelah Barat asrama santri reguler pesantren Bata-bata. Di dalamnya terdapat musala khusus bagi peserta untuk melakukan ibadah sehari-hari, di samping musala, dibangunkan pula tempat belajar khusus sekaligus dilengkapi dengan toko sederhana untuk melayani kebutuhan para santri tersebut.

Program ini berjalan selama beberapa tahap, masing-masing tahap berlangsung selama satu semester. Asrama program ini dikenal dengan nama pondok kecil karena para pesertanya adalah anak-anak menginjak akil balik yang berusia sekitar 12-14 tahun, tempat asrama bagi peserta program ini disebut juga dengan *Maktab Nubdatul Bayan* atau yang biasa disingkat dengan *Maktuba*. Sedangkan kitab pegangan utamanya disebut dengan nama yang sama dengan nama asramanya yaitu *Nubdatul Bayan* yang terdiri dari enam jilid. Nama kitab ini diberikan oleh Kiai Abdul Mun'in Bayan. Tidak ada keterangan jelas kenapa kitab dan program ini disebut *Nubdatul Bayan*. Akan tetapi sepertinya sang kiai terinspirasi oleh dua hal, *pertama*, nama kitab yang dikarang oleh sang kakek juga bernama *Nubdah* dan yang kedua adalah namanya sendiri, Bayan.

Program Maktuba adalah program intensif pembelajaran membaca kitab kuning di Bata-bata. Ada enam jilid kitab yang dipakai di program ini. Isinya adalah rangkuman teori dan praktik gramatikal bahasa Arab yang disebut sebagai ilmu alat dan terdiri dari ilmu nahwu dan sharf. Di kitab pegangan ini santri juga diberi tahu sumber pada kitab-kitab gramatikal yang ada seperti Jurmiyah, Imrithi, dan Alfiyah Ibnu Malik. Sehingga saat santri ditanya tentang dalil kenapa

[58]Wawancara dengan Akmal Taufik, peneliti Gontor, dosen FISIP UIN Surabaya pada 31 Agustus 2017.

sebuah kata dibaca dengan bacaan tertentu maka ia bisa menjawab sekaligus merujuk pada kitab-kitab pegangan umum di dunia Arab dan Islam.

Saat saya ke sana pada 2015, beberapa ustaz menceritakan tentang kehebatan program *Nubdatul Bayan* tersebut. beberapa demonstrasi kemampuan peserta program ini sering kali diperlihatkan dan pula sering diceritakan oleh para kiai pesantren Bata-bata dan para guru yang lain saat ada tamu berkunjung. Pada tanggal 12 bulan Oktober 2014 dalam sambutan wisuda pertama peserta program, Kiai Abdul Hamid, memberikan sambutan bahwa pesantren Bata-bata tidak bercanda (*tak ageje'eh*) dalam mempersiapkan santri yang ahli agama.[59] Gaung sambutan ini diterima dengan baik oleh para wali santri untuk mengikutkan anaknya untuk mengikuti program ini.

Berbeda dengan santri reguler di pesantren Bata-bata, para santri program ini diharuskan membayar lebih mahal.[60] Hal ini menurut pengurus *Maktuba*, dilakukan karena di program akselerasi tersebut, para santri memang diarahkan dan difokuskan untuk belajar penguasaan kitab kuning. Sehingga hal-hal yang umumnya bisa dilakukan oleh santri yang tidak berhubungan langsung dengan pembelajaran tidak dapat dilakukan oleh peserta *Maktuba*, di antaranya adalah memasak. Para peserta Maktuba memang tidak memasak sendiri tapi mereka dimasakkan oleh tim khusus (*reng depor*-bagian dapur). Selain itu, para guru di *Maktuba* juga bertugas mendampingi santri selama 24 jam dalam sehari. Akhirnya, atas semua fasilitas tersebut, para peserta program diharuskan membayar lebih jika dibandingkan dengan santri Bata-bata reguler.

Program ini menurut Kiai Hasan dan Kiai Tohir diapresiasi tidak saja oleh para wali santri pesantren Bata-bata tapi juga oleh para kiai di Pamekasan. Banyak pihak tertarik dan melakukan studi banding ke Bata-bata untuk mengetahui detail pengelolaan program ini. Bahkan sebagaimana diceritakan oleh Ustaz Ruslan Dimyati, mantan kepala madrasah tsanawiyah Bata-bata, animo yang sedemikian besar kemudian juga membuat beberapa pesantren di pulau Madura dan di pulau Jawa tertarik untuk mempraktikkan program ini di lembaga mereka dengan supervisi langsung oleh pesantren Bata-bata.[61] Di samping cerita suksesnya tadi, di sisi lain, *Maktuba* ini disinyalir menciptakan disparitas tersendiri di kalangan santri, disparitas itu tentu dari mulai munculnya anggapan bahwa peserta *Maktuba* itu didominasi oleh anak-anak kiai dan orang yang mampu secara ekonomi. Masalah lain didapat karena setelah lulus *Maktuba*, para santri muda tersebut harus belajar beradaptasi lagi dengan santri lainnya dengan kehidupan normal pondok.

---

[59]Dokumen video dokumentasi pesantren Bata-bata; https://www.youtube.com/watch?v=Hf71FsTfRMQ&t=323s menit ke 3.58. diakses pada tanggal 24 Juli 2017

[60] Peserta program ini dikenakan biaya 360.000 rupiah per bulan sudah termasuk uang dua kali seharii. Sedang santri reguler yang tidak ikut program tersebut hanya dikenakan uang 25 ribu perbulan hanya untuk uang asrama. Wawancara dengan Ustad Taufiqurrahman Kawakib di pesantren Bata-bata pada Agustus 2015 dan pada Juli 2016.

[61] Perbincangan di kantor madrasah tsanawiyah Bata-bata Juli 2016

Tanggapan atas itu semua, kemudian anggota kiai lainnya memelopori pembuatan program alternatif yang dapat dinikmati oleh santri secara reguler tanpa perlu ia membayar lebih. Program itu disebut dengan program Pra Komisi atau yang biasa disingkat dengan Prakom di bawah lembaga *Majlīs Mushawarah Kutūb al-Diniyah* (M2KD) yang dimiliki oleh pesantren. Program ini awal kalinya digagas sebagai program setengah semester atau tiga bulan. Menurut Kiai Tohir, jika program ini dijalankan dengan sungguh-sungguh, maka seorang santri yang tidak bisa membaca kitab kuning sama sekali dapat menguasai cara baca kitab kuning hanya dalam waktu tiga bulan. Selayaknya program *Maktuba*, program Prakom ini pun diperkenalkan kepada santri-santri baru dan santri-santri kelas awal. Berbagai uji coba dan pelatihan pengajar Prakom pun digelar dan hasilnya dirasa memuaskan. Setelah berita tentang keberhasilan Prakom, banyak pesantren-pesantren di pulau Jawa dan Madura melakukan studi banding juga ke pesantren Bata-bata. Sejak tahun 2016, program Prakom ini diterapkan di kelas-kelas awal reguler di pesantren Bata-bata selama satu tahun penuh dengan mengambil jam mata pelajaran dua jam setiap minggunya.

Mirip dengan program Prakom di pesantren Bata-bata, pesantren Al Fithrah Kedinding punya program khusus akselerasi bagi santri baru. Program ini disebut sebagai program *Isti'dad* (persiapan) yang berlangsung selama satu tahun. Program ini ditujukan kepada semua santri baru yang masuk pesantren Al Fithrah yang belum memenuhi kriteria untuk masuk di kelas atau tingkatan yang dituju , karena pesantren Al Fithrah tidak mempunyai madrasah ibtidaiyah diniyah dan kelas awal dimulai langsung dari tsanawiyah,[62] maka pilihan terbaik bagi pesantren Al Fithrah adalah membuat kelas persiapan atau yang dikenal dengan *isti'dad*. Berbeda dengan program Prakom yang diselipkan sebagai dua jam mata pelajaran setiap harinya di kelas pertama, maka program *isti'dad* diselenggarakan secara terpisah dari kelas reguler. Kurikulum didesain khusus untuk men-dril para peserta didik untuk memahami ilmu gramatikal Arab untuk kepentingan dapat membaca sumber-sumber kitab kuning dan sumber berbahasa Arab lainnya. Akan tetapi, berbeda dengan pesantren Bata-bata, program *isti'dad* di pesantren Al Fithrah berfungsi ganda, selain akselerasi kemampuan ilmu alat para santri baru, ia juga berfungsi sebagai program matrikulasi atau persiapan sebelum masuk kelas reguler.

Perbedaan juga terletak di kitab yang digunakan. Jika di Bata mereka memakai kitab khusus yang disusun oleh para kiai dan guru-guru untuk program akselerasinya maka di pesantren Al Fithrah Kedinding tetap menggunakan kitab-kitab gramatikal Arab dasar yang banyak kita temukan di pesantren. Kitab-kitab ini diajarkan secara maraton dalam satu tahun penuh tanpa ada pelajaran-pelajaran

---

[62] Madrasah ibtidaiyah ada di pesantren Al Fithrah, tetapi berbeda dengan madrasah di dua pesantren lain, madrasah ibtidaiyah di Al Fithrah adalah madarah ibtidayah formal yang keseluruhan kukikulunya mengikuti Kemenag. Madrasah ibtidaiyah ini juga berbeda dengan madrasah dua pesantren lainnya karena madrasah ibitidaiyah Al Fithrah lebih tersegmentasi kepada masyarakat sekitar Al Fithrah daripada dibuat sebagi bagian pendidikan untuk santri mukim.

lain berupa ilmu fikih dan lain sebagainya. Peserta program akan dinilai dalam jangka satu tahun apakah ia dapat mengikuti kelas reguler atau tidak. Para santri yang tidak memenuhi syarat maka ia harus menambah mengikuti program ini untuk beberapa bulan ke depan. Dalam pantauan saya, sangat sedikit sekali santri yang tidak memenuhi standar setelah masa satu tahun penggemblengan.

Sejenis dengan Al Fithrah, Langitan juga mempunyai program persiapan atau yang biasa disebut *i'dad* atau sering pula dipakai nama SP (Sekolah Persiapan). Setiap calon santri yang masuk ke Langitan akan dites penempatan. Mereka juga akan ditanya ingin masuk kelas berapa. Jika jawabannya adalah level kelas di tsanawiyah atau aliyah, maka mereka akan dites soal-soal yang wajib diketahui oleh santri pada level tersebut,jika kemudian mereka tidak mencapai standart, mereka akan mengikuti sebuah program yang disebut sebagai Sekolah Persiapan atau *i'dad*. Dalam masa tiga bulan pertama, akan diadakan tes lagi. Jika yang bersangkutan dapat mencapai standart yang diinginkan oleh pesantren maka dia bisa memasuki kelas yang diinginkannya. Akan tetapi jika tidak maka santri baru tersebut harus mau turun kelas ke kelas yang sesuai dengan kemampuannya.[63]

D. Transformasi Sistemis: dari Kiai ke Lembaga

1. Kurikulum Terintegrasi di Pesantren

Istilah kurikulum terintegrasi dikenal lama di dunia pendidikan. Irosen misalnya mengartikan kurikulum terintegrasi sebagai *an integrated activity characterized by social purpose*- sebuah aktivitas terintegrasi yang diwarnai oleh tujuan sosial.[64] Shoemaker kemudian menjelaskan tentang bentuk-bentuk kurikulum terintegrasi itu. Menurutnya terminologi kurikulum terintegrasi itu bisa diartikan dalam delapan bentuk integrasi: (1) pendekatan infusi yaitu mengintegrasikan subjek-subjek tertentu dalam kurikulum; (2) satu topik dalam berbagai disiplin yaitu mengintegrasikan bidang-bidang yang berhubungan dalam satu topik; (3) interdisiplin yaitu subjek-subjek dalam batas kajian secara tradisional yang dihubungkan dari satu disiplin ke yang lainnya; (4) pendekatan tematik yaitu disiplin-disiplin keilmuan tertentu diletakkan di bawah sebuah tema, dalam konsep ini ia memperbolehkan garis-garis pemisah masing-masing disiplin menjadi tidak jelas (*blur*). Ia bisa berupa sebuah topik yang sangat spesifik; (5) pendekatan holistik yaitu sebuah pendekatan yang merepresentasikan dua perspektif atau lebih; (6) pendekatan fungsi otak di mana para siswa diperkenankan untuk menalar sesuai keinginan mereka; (7) pendekatan kerja otak integratif yang digunakan untuk memproses berbagai informasi yang didapat kemudian dianalisis, dipetakan, dan diorganisasi; dan ke (8) pendekatan kombinasi yaitu mengombinasikan antara berbagai pendekatan tersebut di atas.[65] Lubis, dkk memberikan kata kunci untuk istilah integrasi ini yaitu co-joining-

[63] Wawancara dengan pengurus pesantren Langitan tahun 2016.

[64] Corinne Crain Ireson, English in the Integrated Curriculum, *The English Journal,* vol. 25, No. 6 (Jun., 1936), 486

[65] Betty Jean Eklund Shoemaker, Education 2000 Integrated Curriculum, *The Phi Delta Kappan*, Vol. 72, No. 10 (Jun., 1991), 793

saling mengikuti/melengkapi- dalam prosesnya.[66] Dalam hal ini saya berpendapat bahwa kurikulum di pesantren dibuat dengan satu tujuan yaitu tujuan pesantren secara keseluruhan yang kemudian dijabarkan ke dalam unit-unit lembaga yang ada di pesantren tersebut untuk menghasilkan manusia yang disebut sebagai ahli agama atau *tafaqquh fi al-dīn*.

Hal ini perlu dinyatakan karena adanya anggapan bahwa kurikulum madrasah yang ada di pesantren dengan kurikulum pesantren itu sendiri adalah terpisah. Padahal dalam konsepsi orang pesantren mereka adalah satu kesatuan. Seperti yang dinyatakan oleh Kiai Moh. Tohir, Bata-bata, "Madrasah adalah sub-sistem dari pesantren itu sendiri. Mereka tak bisa berdiri sendiri tapi saling menguatkan untuk tercapainya tujuan pesantren. Jadi dalam pandangan saya madrasah itu hanya satu sub saja, ada sub-sub lainnya. Kesemuanya itu menyatu sebagai yang disebut sebagai pesantren". Menurutnya, melihat pesantren haruslah melihatnya sebagai satu kesatuan. Hal senada dikemukakan oleh Kiai Ubaidillah Faqih Langitan yang menyatakan," Langitan itu satu kesatuan baik pondok *kulon*[67] atau pondok timur,[68] baik madrasah maupun asramanya. Sehingga menurut saya, pesantren tidak bisa hanya dipandang dari sistem madrasahnya saja ataupun dilihat dari sistem asramanya saja.

Saya sepakat dengan pernyataan kedua kiai di atas karena tidak mungkin kita dapat mengerti sebuah pesantren jika hanya melihatnya secara parsial saja. Seperti layaknya kita tidak akan pernah mengenal pesantren Gontor misalnya jika hanya melihat dari madrasah mu'llimin dan mu'allimat-nya saja atau Sidogiri jika hanya melihat madrasahnya secara parsial atau kurikulum asramanya secara parsial. Begitu juga di pesantren tradisional yang menjadi objek penelitian dalam tulisan ini tidak bisa dipahami secara sempurna jika kita tidak melihat sebagai satu kesatuan yang holistik.

Di pesantren *salafiyah* yang menjadi objek penelitian dalam tulisan ini, kurikulum pesantren didesain dalam satu visi dan misi baru kemudian diturunkan dalam tingkatan lembaga-lembaga. Secara garis besar, kurikulum pendidikannya terbagi menjadi dua: kurikulum madrasi dan kurikulum asrama. Kurikulum madrasi adalah kurikulum yang didesain dan dipakai di lembaga pesantren yang berjenjang (sistem kelas). Sedangkan kurikulum asrama adalah kurikulum yang dikonsep dan berlakukan di jalur non-jenjang (non-madrasah). Kedua kurikulum ini menyatu (berintegrasi) disebut sebagai kurikulum pesantren. Itulah kenapa

---

[66] Maimun Aqsha Lubis, etc, Integrated Islamic Education in Brunai Darussalam: Philosophical Issues and Challenges, *Journal of Islamic and Arabic Education* 1 (2), 2009 51-60

[67] Pondok utama atau asrama sebelah barat Jalan

[68] Asrama ghuraba' atau asrama timur jalan.

kurikulum di pesantren disebut sebagai kurikulum 24 jam[69] dan pendidikan di pesantren disebut sebagai pendidikan 24 jam.[70]

Kurikulum madrasi diatur oleh sebuah dewan khusus mengurusi madrasah dengan persetujuan kiai. Nama dewan tersebut bisa bermacam-macam. Di Langitan, dewan tersebut disebut sebagai majelis madrasiyah, di Bata-bata sama, disebut sebagai dewan madrasiyah,[71] dan di Kedinding disebut sebagai direktorat pendidikan.[72] Sedangkan kurikulum di asrama (non-klasikal) diatur oleh sebuah dewan yang mengurusi pendidikan asrama. Di Langitan disebut sebagai majelis *idarah am*, di Bata-bata disebut sebagai dewan ma'hadiyah, dan di Kedinding diatur oleh pengurus pondok. Kedua lembaga tersebut bertanggung jawab secara penuh kepada kiai pengasuh pesantren.

Dalam hal kurikulum non-klasikal, para kiai, biasanya akan menentukan siapa yang akan mengisi pengajian di musala atau masjid pesantren, apakah mereka sendiri atau santri senior yang diutus untuk mengajar para santri. Pihak pengurus pondok dalam hal ini cenderung hanya sebagai pencatat jadwal. Di Bata-bata misalnya, pengaturan pengajian di langgar pesantren sepenuhnya menjadi kewenangan kiai. Saat penelitian ini dilakukan, kiai mengajar secara langsung kitab tafsir Jalalayn sedangkan untuk kitab lain seperti kitab fikih dan ilmu alat diserahkan kepada santri senior atau ustaz yang dipercaya oleh kiai. Mirip dengan Bata-bata, peranan para kiai dalam pengajian di musala pesantren Langitan lebih terlihat. Para putra kiai Abdullah Faqih dan putra Kiai Marzuqi mengisi pengajian-pengajian yang diselenggarakan di musala pesantren. Sedangkan di Kedinding, sejak meninggalnya Kiai Asrori pengajian minggu yang biasanya diisi oleh Kiai Asrori semasa hidup saat ini diisi oleh santri senior atau tokoh luar yang diundang oleh pengurus pondok atau pengurus tarekat dengan persetujuan keluarga *ndalem* atau melalui persetujuan majelis lima pilar.

---

[69]Istilah kurikulum 24 jam ini tergambar dari jadwal harian yang didesain oleh pesantren yang berisi sejumlah kegiatan yang harus dilakukan oleh seorang santri. Istilah ini saya temukan pula saat melakukan wawancara dengan para pengurus pesantren dan para pemimpin pesantren di tiga tempat tersebut.

[70]Hal ini misalnya disebutkan oleh Said Aqil Siraj sebagai,"Ciri khas paling menonjol yang membedakan pesantren dengan lembaga pendidikan lainnya adalah sistem pendidikan du puluh empat jam (yang dimiliki pesantren), dengan mengkondisikan para santri dalam satu lokasi asrama yang dibagi dalam bilik-bilik atau kamar-kamar sehingga mempermudah mengaplikasikan sistem pendidikan yang total". Lih. Said Aqil Siraj,"Pesantren, Pendidikan Karakter, dan Keutuhan NKRI" Kata pengantar dalam Ibi Syatibi dan Lanny Octavia (eds), *Pendidikan Karakter Berbasis Tradisi Pesantren* (Jakarta: reneBook dan Rumah Kitab, 2014), ix

[71] Hanya berbeda di kata mejelis dan dewan saja.

[72] Di pesantren Kedinding, kecendrungan memakai istilah dalam Bahasa Indonesia lebih besar dibanding dua pesantren *salafiyah* lain yang ada dalam penelitian ini. Selain istilah direktorat pendidikan ada pula istilah lima pilar, dan istilah-istilah lain dalam manajemen pendidikan pesantren Kedinding. Tidak ada penjelasan resmi kenapa hal ini terjadi. Bisa jadi hal tersebut adalah keinginan Kiai Asrori agar istilah-istilah tersebut dapat lebih dimengerti seperti layaknya ia memerintahkan muridnya untuk menterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia atas kitab yang ia susun dalam Bahasa Arab.

Berbeda dengan dua pesantren *salafiyah* lainnya yang banyak berisi pengajian kitab kuning di masjid atau musala-musalanya, kegiatan di masjid Al Fithrah lebih menekankan pada praktikum zikir yang relatif lebih panjang dibanding dua pesantren dalam penelitian ini. Akan tetapi sebagai catatan bukan berarti bahwa praktikum zikir yang panjang di dua pesantren lainnya tidak ada. Selain zikir selepas salat yang diikuti oleh semua santri, di kedua pesantren ditemukan sekelompok santri yang diarahkan untuk berzikir dengan kuantitas yang lebih banyak dibanding santri lain. Di pesantren Langitan, mereka yang mempunyai kebiasaan zikir panjang ini berada dalam supervisi secara langsung di bawah bimbingan Kiai Ubaidillah Faqih. Sedang di pesantren Bata-bata terdapat sekelompok santri yang diminta untuk membaca zikir atau *hisib* secara lebih intens dan lebih sering dibanding santri lainnya. Akan tetapi perbedaan zikir di kedua pesantren tersebut dibanding pesantren Al Fithrah tentu saja adalah faktor tarekat. Jika kedua pesantren tersebut tidak mendeklarasikan diri sebagai pesantren tarekat walaupun sebagian kiainya ikut tarekat maka tidak demikian dengan pesantren Al Fithrah yang meletakkan tarekat sebagai hal prinsip bagi pesantren dan setiap zikir yang dilaksanakan.

Sedangkan dalam proses penunjukan guru di kurikulum madrasi dilakukan oleh dewan madrasi dengan persetujuan kiai pengasuh pesantren. Akan tetapi dalam praktiknya, sering kali seorang kiai pengasuh pesantren ataupun dewan pengasuh yang lain menyodorkan nama untuk diangkat sebagai guru di madrasah pesantren. Santri-santri senior ataupun alumni yang masih aktif, cenderung dipertahankan untuk tetap dapat mengajar di madrasah pesantren bahkan memperoleh prioritas dibanding tenaga non-lulusan pesantren. Di sisi lain, tak jarang, para kiai terjun langsung mengajar ke kelas-kelas yang ada. Biasanya para kiai akan mengisi kelas-kelas di jenjang aliyah. Adapun keputusan bahwa apakah kiai sendiri yang mengajar ataukah diberikan kepada ustaz atau guru yang ada di pesantren. Biasanya didasarkan atas petunjuk langsung dari sang kiai. Hal ini karena sering kali sang kiai meminta bahwa suatu mata pelajaran bisa ia pegang atau ampu. Ada pula mata pelajaran yang diampu oleh kiai karena berawal dari permintaan dewan madrasi. Biasanya para kiai yang mengampu di madrasah enggan untuk berlama-lama di madrasah. Setelah mata pelajaran yang diampunya selesai, mereka memilih pulang atau bepergian ke tempat lain.[73] Mengajar di madrasah pesantren bagi seorang kiai bukanlah sebuah pekerjaan. Karena madrasah itu sendiri adalah miliknya atau milik keluarga serta penghasilan para kiai tersebut tidaklah didapat dari lembaga tersebut.[74] Di Langitan para kiai

---

[73]Dalam pengamatan saya kenapa hal ini terjadi di antaranya karena pola komunikasi yang cenderung formal dan para guru yang cenderung segan serta tak berani berbicara santai layaknya jika bergaul dengan teman sejawat lainnya. Hal ini tentu saja menimbulkan keriskanan untuk berlama-lama berada dalam satu ruangan.

[74] Di pesantren salafiyah pendapatan para kiai biasanya diperoleh dari ladang atau tanah yang digarap oleh orang lain atau *kawula* (*kabuleh*). Selain itu juga seringkali didapat dari pemberian orang saat ia diminta untuk mengisi pengajian atau memimpin doa di sebuah acara. Selain dua hal itu, para kiai juga menerima pemberian para alumni ataupun simpatisan serta masyarakat luas yang datang kepadanya mengadukan masalah atau sekedar meminta

enggan menerima gaji dari pelajaran yang diberikannya di madrasah, di Kedinding bahkan ada garis tegas yang menyatakan bahwa uang SPP para santri langsung dikelola oleh ponok dan madrasah serta ditangani oleh mereka yang bukan berasal dari keluarga kiai. di Bata-bata, para kiai yang mengajar juga enggan menerima gaji dari pengurus madrasah, bahkan pengelolaan keuangan madrasah dilakukan secara mandiri. Selain para kiai yang enggan mengambil gaji mengajar, saya juga menemukan sejumlah pengajar yang enggan atau cenderung menghindar untuk mengambil gaji dari jam pelajaran yang diampunya.[75]

Mengajar di madrasah bagi seorang kiai pesantren *salafiyah* bukanlah perkara uang tapi lebih pada bagaimana ia khidmah (pelayanan) kepada para santri, menjalin komunikasi dengan para santri dengan lebih dekat dan sekaligus menjalin silaturahmi dengan para dewan guru.[76] Para kiai ini tidak menerima uang atas apa yang disampaikannya dan ia tidak menggantungkan penghasilannya kepada pendapatan dari uang bulanan santri atupun bantuan yang ada. Pada konteks penelitian ini, para dewan kiai yang masih mengajar di madrasah pesantren adalah di Bata-bata dan Langitan. Di Bata-bata saya mendapati satu hingga dua orang dari putra pengasuh mengajar di madrasah dan di Langitan saya mendapati sekitar lima orang dari keluarga *ndalem* mengajar di madrasah. Sedang di Al-Fithrah, putra-putri kiai Asrori sampai penelitian ini ditulis tidak masuk secara langsung untuk mengajar di madrasah akan tetapi lebih berfungsi sebagai rujukan utama dalam setiap pengambilan keputusan di pesantren bersama keluarga *ndalem* lainnya.[77]

2. Perubahan Tahun Pelajaran dari Hijriyah dan Masehi

Ada perubahan kalender akademik di pesantren yang terjadi secara bertahap menyesuaikan dengan kalender akademik secara nasional. Hal ini misalnya terjadi di pesantren Bata-bata dan pesantren Al Fithrah Kedinding. Keduanya telah terjadi perubahan kalender akademik yang awalnya mengikuti kalender Hijriah menjadi mengikuti kalender Masehi yang dipakai secara nasional. Jika dahulu di pesantren tersebut awal tahun pelajaran dimulai pada Syawal selepas hari raya idul Fitri maka sekarang berganti menjadi Juli-Agustus setiap tahunnya. Tak peduli apakah tu jatuh pada Syawal atau tidak. Sedangkan di pesantren Langitan perubahan tahun akademik ini tidak terlihat. Pesantren Langitan hingga penelitian ini ditulis masih menggunakan tahun akademik seperti awal mula pesantren ada yaitu menggunakan kalender Hijriyah.

Di ketiga pesantren tersebut sebagaimana layaknya pesantren tradisional lainnya, penerimaan santri dibuka sepanjang tahun. Walau demikian, gelombang

---

doa. Sesaat sebelum pulang biasanya, orang tersebut akan bersalaman dengan kiai dan mencium tanganya serta menyelipkan uang ke tangan kiai agar dapat diterima sebagai *pisowanan* (pemberian).

[75] Informan peneliti dalam hal ini enggan untuk disebutkan namanya. Setidaknya saya menemukan satu orang pengajar yang enggan dan seringkali tidak mengambil gaji mengajarnya, 1 orang saya temukan di Langitan, dan seorang lagi di Bata-bata. Bisa jadi jumlah yang enggan menerima gaji ini lebih dari yang peneliti ketahui.

[76] Interview dengan Ihya’ Ulumuddin di pesantren Langitan pada 18 Juli 2016

[77] Percakapan dengan Ustad Rosyid melalui pesan pribadi 30 Agustus 2016.

kedatangan santri biasanya terjadi pada medio Juni-Agustus dan bulan Syawal menurut hitungan kalender Hijriyah. Medio Juni-Agustus dikarenakan kelulusan madrasah atau sekolah di Indonesia pada umumnya berada di sekitar bulan Juni-Juli mengikuti kalender tahun pelajaran nasional dan gelombang kedatangan pada bulan Syawal karena banyak orang tua santri menganggap bahwa bulan Syawal adalah bulan yang baik untuk memondokkan anak mereka dan pula Syawal adalah tahun ajaran baru menurut hitungan lama.

Terkait dengan fenomena kedatangan santri pada bulan Juni-Agustus ini saya lihat tidak saja terjadi di dua pesantren yang menggunakan kalender masehi tapi juga terjadi di pesantren yang menggunakan kalender Hijriyah seperti di pesantren Langitan. Di pesantren Langitan, para santri banyak yang berdatangan ke pesantren dinyatakan lulus di lembaga tempat asal mereka. Setelah sampai di Langitan, biasanya mereka akan mengikuti program Sekolah Persiapan (SP) yang diadakan oleh pihak pesantren guna memberikan bekal dasar bagi para santri baru tersebut dalam menempuh pendidikannya di Langitan.

Dalam hal libur mingguan, dua dari tiga pesantren yang menjadi tempat penelitian ini berlangsung yaitu Bata-bata dan Langitan masih menggunakan sistem lama yaitu kegiatan asrama diliburkan pada hari Selasa dan Jumat dan madrasah diliburkan pada hari Jumat. Sedang pesantren Al Fithrah libur asramanya adalah hari Jumat dan Minggu. Hari Jumat dipilih oleh semua pesantren karena landasan teologis yang mereka pegang bahwa hari Jumat adalah *sayyid* (tuan) nya hari dan hari di mana umat Islam melaksanakan salat Jumat yang dilakukan secara berjamah[78] sedangkan hari Selasa konon dipilih karena sebagai bentuk penghormatan atas mulai sakitnya Imam Shafi'i pada hari tersebut.[79] Cerita ini tentang alasan kenapa hari Selasa dijadikan libur mengaji ini berkembang di kalangan para santri tapi sulit dicari kebenarannya. Alasan paling masuk akal kenapa pesantren-pesantren di atas meliburkan mengajinya pada hari Selasa karena tradisi pesantren yang sudah turun temurun mengambil hari Selasa dan Jumat sebagai hari libur mengaji.

Pada kegiatan klasikal mereka di madrasah, Al Fithrah mengikuti libur nasional agar para orang tua santri dapat berkunjung dan menjenguk anak-anak mereka di saat mereka libur kerja. Sedang dua pesantren lainnya masih seperti pesantren *salafiyah* pada umumnya yaitu libur di hari Jumat. Perbedaan ini wajar terjadi karena kedua pesantren berada di pedesaan sedang pesantren Al Fithrah berada di perkotaan yang kebanyakan para orang tua santri yang berasal dari Surabaya bekerja di sektor formal dengan lima hingga enam hari kerja.

3. Dari Bab Kitab ke Pembelajaran Berbasis Konten

Ada dua hal mendasar yang saya anggap berbeda antara kurikulum di pesantren sekarang dengan kurikulum di pesantren sebelum tahun 2000. *Pertama*, pesantren di masa lalu cenderung hanya memakai metode *sorogan* dan *bandongan*

---

[78] Jum'at sendiri berasal dari kata *jumu'ah* dalam bahasa Arab yang berarti berkumpul.

[79] Cerita ini saya dapatkan dari Taufiqurrahman Kawakib, seorang ustaz madrasah tsanawiyah Bata-bata dan Zubaidi, alumni Bata-bata yang tinggal di sebelah utara pesantren.

dalam pembelajaran kitab kuning seperti yang saya kemukakan di depan. *Kedua*, sebelum tahun 2000 saya temukan kesaksian bahwa konten yang dipelajari di pesantren cenderung berdasarkan bab yang ada di kitab-kitab. Setiap jenjang kelas disusun berdasarkan level-level kitab tertentu mengikuti kategori *matan*, *sharḥ*, dan seterusnya. Dalam kitab fikih misalnya, semua kitab yang saya temukan di pesantren bahwa kitab-kitab tersebut dimulai dengan ṭaharah atau bersuci. Maka dahulu kala, seorang santri bisa mengaji bab ṭaharah berkali-kali setiap naik jenjang kelas.

Kedua hal di atas saat ini telah berkembang dan berubah. *Pertama*, dalam hal metode *sorogan* dan *bandongan*, walau metode ini masih dipakai di pesantren-pesantren *salafiyah*, akan tetapi sesungguhnya bahwa metode yang ada dan diterapak di pesantren telah berkembang dengan baik. Metode *sorogan* tetap kita temukan di musalla atau masjid pesantren akan tetapi di madrasah-madrasah pesantren, kedua metode ini juga seringsaya temukan akan tetapi selain kedua metode ini, metode lain juga dipakai dan cenderung variatif.

Metode pembelajaran sebagaimana layaknya ada di luar pesantren juga berkembang di dalam pesantren. Dalam hal metode sebagaimana dalam manajemen. Pihak pesantren relatif lebih terbuka dan dapat menerima. Jika kita menengok ke kelas-kelas di pesantren *salafiyah*, kita akan melihat bahwa metode bercerita, diskusi aktif para santri, praktikum belajar, dan resitasi dapat kita temukan dengan mudah. Hal ini mungkin tidak dapat dibayangkan oleh santri-santri dua puluh atau tiga puluh tahun yang lau ada di pesantren-pesantren *salafiyah* tapi hal itu terjadi pada saat ini.

Kedua, dalam hal konten, walau jenjang kitab itu masih ada dan begitu kuat di pesantren, akan tetapi pihak pesantren saat ini sudah mulai merumuskan kurikulumnya. Sehingga setiap jenjang kelas akan berbeda kajiannya. Sehingga, walau mereka memakai kitab kuning akan tetapi bukan berarti bahwa tahun ajaran baru akan dimulai dengan bab ṭaharah lagi. Berikut adalah contoh pembelajaran berbasis konten yang ada di pesantren Bata-bata

Tabel 6.2
Tabel Konten Fikih dan Akhlak
Pada Madrasah Tsanawiyah Bata-bata Kelas Reguler

Kelas	Fikih	Akhlak
VII	Ṭaharah-Ṣalat	‘ilm al-akhlāq-‘Uffah
VIII	Ṣiyām-Zakāt	Al-Marwah-Adāb al-Masājid
IX	Hāj-Buyū’	Muqaddimah-Ta’ẓim al-‘ilm wa ahlih

Contoh di atas adalah kisi-kisi mata pelajaran fikih dan etika atau akhlak yang ada di madrasah tsanawiyah reguler pesantren Bata-bata. Pada contoh di kolom fikih kitab utama yang dipakai adalah Fatḥ al-Qarīb sedang pada kolom

kedua yaitu pada kolom mata pelajaran etika atau akhlak kitab yang dipakai adalah Ta'līm al-Muta'llim. Perbedaan konten tersebut bukan hanya terjadi pada pemakaian kitab yang sama karena dengan memakai kitab yang berbeda pun, ada pembagian konten yang jelas di pesantren saat ini.

Sebagai *ikhtitam* dari bab ini saya ingin mengemukakan garis besar temuan saya yaitu respons pesantren *salafiyah* terhadap pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia adalah dengan mempertahankan dan memperbaharui sistem pembelajaran yang ada di dalamnya.[80] Secara spesifik hal itu dilakukan dengan hal-hal berikut ini, *pertama*, saya menemukan bahwa orang-orang pesantren tradisional menganggap bahwa diri mereka adalah penjaga tradisi Islam dan mereka bangga atas hal tersebut. Di samping itu, saya juga menemukan bahwa kondisi masyarakat sekitar akan mempengaruhi keputusan pesantren dalam kebijakan kelembagaannya.

kedua, saya melihat pesantren-pesantren tersebut menganggap bahwa madrasah atau sistem berjenjang di pesantren hanyalah sebagai unit sistem atau sub-sistem dari pesantren itu sendiri. Sedangkan pesantren sendiri menurut mereka adalah sebuah sistem integral yang berjalan selama 24 jam sehari dan dilakukan secara kontinyu.

ketiga, pesantren berusaha mempertahankan kitab kuning sebagai tradisi pengajaran ilmu keislaman pesantren sebagai sumber ajar utama. Upaya tersebut disertai dengan upaya mempertahankan metode pengajarannya baik pada pengajaran yang dilakukan di musala, masjid, asrama, maupun kelas. Upaya pertahanan tersebut diikuti pula dengan pengembangan dan pengimplementasian metode-metode kontemporer di dunia pendidikan pada pengajaran kitab kuning.

keempat, upaya mempertahankan tradisi pengajaran tersebut rupanya terkendala oleh kualitas ilmu agama yang rendah pada para calon santri dan masa belajar yang terbatas di pesantren, untuk mengatasi hal tersebut, pihak pesantren melakukan upaya revitalisasi tradisi keilmuan pesantren dengan mengadakan program akselerasi penguasaan kitab kuning dan matrikulasi pembelajaran ilmu agama Islam di pesantren. Akselerasi ini dilakukan dengan cara men-drill santri untuk membaca dan memahami kitab kuning. Hal ini berbeda dengan pengajaran ilmu gramatikal Arab konvensional di pesantren *salafiyah* yang menekankan pada penguasaan teori secara mendalam tapi minim praktik. Pada program akselerasi kitab kuning, para santri diajari teori-teori gramatikal bahasa Arab secara sederhana lalu ditindaklanjuti dengan praktikum membaca dan memaknai kitab kuning.

Hal lain selain akselerasi adalah dengan matrikulasi. Pada program matrikulasi, pihak pesantren mengenalkan para santri pada kitab-kitab dasar tidak saja terbatas pada kitab-kitab gramatikal bahasa Arab. Harapannya, setelah mengikuti matrikulasi, para santri baru memiliki ilmu pengetahuan agama Islam dasar sehingga ia bisa langsung menyatu (*turn in*) dengan pengajaran di pesantren.

Perubahan lainnya adalah terletak pada perubahan otoritas kiai yang awalnya adalah otoritas personal menjadi otoritas kelembagaan. Maksudnya saat ini, di pesantren-pesantren *salafiyah* yang besar, seorang kiai tidak dapat memutuskan

---

[80] James Fox, "Continuity and Change", dalam Dwi Setianingsih, dkk, *Islam Indonesia Pasca Reformasi* (Surabaya: Imtiyaz, 2015),

sesuatunya secara mandiri. Hal itu karena ada lembaga kiai di pesantren baik berupa majelis kiai ataupun bentuk lainnya.

Kecenderungan juga terlihat pada perubahan kalender pendidikan di pesantren yang awalnya mengikuti bulan Hijriyah dan memulai kalender pendidikan pada bulan Syawal bertransformasi mengikut hitungan bulan masehi dan memulai kalender pendidikan di bulan Juli. Kecenderungan ini dilakukan karena dua hal, pertama, banyak calon santri yang lulus mengikuti kalender pendidikan masehi, kedua, menyesuaikan dengan kalender resmi pemerintah.

Transformasi yang terakhir yang saya temukan dalam penelitian ini adalah perubahan pengajaran di pesantren yang awalnya berbasiskan judul kitab menjadi konten kitab. Seperti yang saya jelaskan di atas, di pesantren *salafiyah*, dahulu kala, pengajaran itu adalah berbasis judul kitab akan tetapi karena cara pemaknaannya secara harfiah kemudian diulas membuat pengajaran sering kali tidak sampai khatam. Saat pindah kelas, maka judul kitab diganti dengan judul yang lain dan dimulai dari bab awal lagi. Hal-hal seperti itu sekarang telah berubah di pesantren menjadi berbasiskan topik bahasan.

BAB VII

PENUTUP

Setelah membahas panjang lebar berbagai temuan dan analisa pada bab-bab sebelumnya, saya merasa penting untuk menyajikan simpulan sebagai abstraksi dan konstruksi atas penelitian ini. Beberapa saran juga saya sertakan sebagai ejawantah bahwa penelitian ini dapat dilanjutkan dalam fase-fase lanjutan yang bermanfaat bagi dunia akademis maupun dalam relasi hubungan lembaga pendidikan dan negara.

A. Kesimpulan

Indonesia sebagai sebuah negara yang relatif baru dengan masyarakat yang telah lama ada dan mendiami wilayah dimaksud mencoba mencari pola hubungan antar keduanya, ia mempunyai gaya hubungan yang relatif berbeda dari satu pimpinan politik ke pimpinan lainnya. Sebagai negara baru yang memiliki agenda-agenda, negara telah berperan sebagai otoritas yang mencoba men-*drive* perubahan-perubahan dalam upaya menjadi negara yang modern dengan tujuan-tujuan modern. Di sisi lain, pesantren hari ini yang terhubung secara langsung pada sejarah panjang berpuluh-puluh tahun silam dan beratus-ratus tahun silam terus melakukan respons kreatif terhadap perkembangan sosial yang mengitarinya. Dalam pada itulah penelitian ini coba dihadirkan.

Pesantren *salafiyah* sebagai pesantren asal dan pemegang legitimasi hirarki keilmuan pesantren yang asli juga melakuan respons-respons kreatif tersebut. Tidak seperti yang dianggap orang-orang bahwa pesantren *salafiyah* sebagai pesantren yang statis dan terbelakang, penelitian ini menunjukkan bahwa pesantren salafiyah adalah pesantren yang dinamis dalam menghadapi zamannya tanpa harus kehilangan ciri khas keilmuannya. Dalam penelitian ini saya menyatakan bahwa perubahan dan respon yang dilakukan oleh pesantren salafiyah lebih dipengaruhi oleh lingkungan sekitarnya di mana para santr berasal dibanding dengan dikarenakan oleh intervensi pemerintah. Saya juga menemukan bahwa semakin luas segmen santri yang dibidik olehsebuah pesantren salafiyah maka akan membuatnya semakin membutuhkan pengakuan dari negara yang semakin tinggi. Argumen utama tesebut diturunkan dalam jawaban-jawaban sebagai berikut:

Pertama, dalam konteks kepemimpinan di pesantren, kiai adalah pemegang kepemimpinan tertinggi di pesantren. Tipe kepemimpinannya adalah tipe kepemimpinan karismatik. Pada banyak lembaga pesantren *salafiyah*, kelembagaan pesantren selalu identik dengan kepemilikan kiai walaupun arahnya tetaplah menjadi kepemilikan yang dikhidmahkan untuk umat dalam berbagai bentuknya. Dalam soal kemenjadian seorang kiai, terdapat tiga cara yang terjadi di pesantren salafiyah, (1), dengan *given* karena ia adalah keturunan kiai tersebut. (2), dengan rekayasa sosial yang dilakukan oleh mereka yang membangun karisma kekiaian dari titil nol. (3), adalah dengan cara menjadi menantu seorang kiai sebagai legitimasi karisma yang dia dapatkan dari mertuanya dengan memperistri putri kiai.

Dalam kepemimpinan di pesantren *salafiyah*, terdapat pula kecendrungan perubahan kepemimpinan dari yang semula bersifat personal menjadi lebih bersifat

kelembagaan. Hal ini sebagaimana saya ulas di bab empat, hal itu terjadi disebabkan oleh akibat para anak kiai terdahulu (kiai senior) cenderung bukanlah seorang tapi beberapa orang dan ini berlanjut ke generasi berikutnya. Akibatnya, terjadi distribusi kekuasaan di kalangan pesantren salafiyah dengan sebuah badan yang dibuat untuk menampung para keturunan kiai senior dimaksud. Bentuknya bisa berupa dewan masayikh ataupun majelis kiai.

Perubahan kepemimpinan kiai dari yang personal ke kelembagaan dan dari perseorangan menjadi kolektif kolegial pada akhirnya menimbulkan implikasi lain yaitu pembahasan kurikulum yang akan ditetapkan dan dipakai di lingkungan pesantren. Terdapat kurikulum-kurikulum yang menjadi ciri khas pesantren yang dipertahankan dan terdapat pula unsur-unsur kurikulum umum, selama itu tidak menyalahi konsensus awal pesantren.

Kedua, sedangkan kenapa pesantren *salafiyah* bersikukuh untuk mengajarkan kitab kuning dalam kurikulum yang mereka konsep. Terdapat tiga hal yang ditemukan berkaitan dengan hal ini. (1) saya menemukan bahwa rangkaian pemilihan kitab-kitab tertentu di pesantren bukanlah dipilih secara acak atau *random* tapi dipilih dengan tujuan tertentu. Pemilihan-pemilihan tersebut membentuk sebuah rangkaian melampaui sekedar kurikulum belaka, pemilihan itu membentuk sebuah ideologi Islam tertentu yaitu ideologi Islam tradisional. Dalam bahasa orang-orang pesantren mereka menyebutnya sebagai ideologi ahlus sunnah wal jamaah. Secara lebih detai, pemilihan judul-judul tertentu dipengaruhi juga oleh geneologi keilmuan para kiai dan ustaz di pesantren tertentu. (2) Selain itu, kurikulum di pesantren membentuk sebuah dialog dua mazhab dalam Islam yaitu mazhab literisme yang diwakili dengan fikih *oriented* dengan mazhab yang lain mistisme *oriented*. Di pesantren-pesantren salafiyah pertemuan kedua mazhab tersebut dilakukan dengan dua cara; dengan menjadikan satu mazhab mistisisme Islam sebagai mazhab resmi dan kedua dengan tidak menjadikan satu mazhab tertentu sebagai mazhab resmi di pesantren tapi megajarkan mistisisme Islam dalam bentuk kitab-kitab tasawuf.

Ketiga, (1) masih dalam konteks kenapa orang-orang pesantren bersikukuh untuk mempertahankan kitab kuning dalam pembelajaran mereka, hal itu karena adanya perasaan bangga menjadi penjaga tradisi Islam yang telah berjalan selama ratusan atau bahkan ribuan tahun. Untuk hal itu, mereka mengartikan *ghurābā̅* (asing) dalam konteks kebanggaan sebagai penjaga tradisi Islam. (2) pesantren-pesantren salafiyah menganggap bahwa madrasah atau sistem berjenjang yang ada di pesantren hanyalah sebuah unit sistem dari pesantren yang berjalan selama 24 jam sehari. Sebagai sebuah unit, maka ia harus mewakili visi, misi, dan tujuan pendidikan pesantren. Akan tetapi berkaitan dengan keberadaan sistem berjenjang di pesantren ini, keputusan bentuk administratif pesantren akan lebih dipengaruhi oleh kepentingan masyarakat pesantren dibanding upaya intervensi pemerintah.

Dalam upaya mempertahankan tujuan tradisionalnya dan melihat perubahan input serta berubahnya waktu belajar para santri, pesantren *salafiyah* merespons agenda pembaharuan pendidikan Islam di kalangan pesantren dengan cara meregitrasikan lembaganya sebagai madrasah formal, madrasah mu'adalh, dan madrasah diniyah formal. Sedangkan dalam upaya transformasi pembelajaran

dilakukn dengn: (1) dengan mengadakan akselerasi dan matrikulasi pembeajaran bagi para santri baru dengan tetap mempertahankan metode lama yang telah establish. (2) dengan megubah konten berbasis kitab menjadi konten berbasis bahasan atau tema. (3) dengan melakukan transformasi kalender dan tahun ajaran menyesuaikan kalender nasional secara perlahan.

B. Saran

Walau disertasi ini telah ditulis dengan sangat serius serta memakan waktu relatif panjang akan tetapi tetaplah harus diakui karena batasan masalah, rumusan masalah, dan waktu penelitian yag terbatas yang sudah disampaikan di depan, maka ada beberapa hal-hal menarik yang tidak dapat saya ceritakan di disertasi ini dan dapat dilakukan oleh peneliti-peneliti lain di kemudian hari. Di antaranya adalah:

1. Sebuah temuan yang secara tidak sengaja ditemukan dalam penelitian ini adalah adanya relasi kuat antara fikih dan tasawuf di pesantren-pesantren *salafiyah* yang dikelola secara khas menjadikannya sebagai Islam khas pesantren. Dari itu, penelitian lebih lanjut dapat dilakukan untuk menguak relasi fikih dan tasawuf di pesantren-pesantren salafiyah;
2. Penelitian ini adalah penelitian komparasi antar pesantren salafiyah di Indonesia. Saya melihat menarik juga dilakukan penelitian terhadap pesantren yang terbagi dalam berbagai dikotomi yang berbeda-beda menarik diteliti lebih lanjut untuk menemukan benang merah dan irisan-irisan perbedaan di antaranya;
3. Dalam penelitian ini secara tidak sengaja pula ditemukan adanya kontestasi antara Islam tradisional dengan gerakan purifikasi Islam yang banyak berkembang di kota-kota dan jaringan Islam Tarbiyah. Terdapat perbedaan pilihan yang berbeda serta pemahaman yang berbeda atas isu-isu tertentu;
4. Selain itu, terdapat hubungan antar santri yang membentuk karakter khusus dan persepsi yang unik di kalangan para santri terhada konsep diri santri. Hal ini menarik untuk diteliti, tetapi sayang tidak dapat peneliti ceritakan di disertasi ini karena alasan waktu dan tidak menjadi bahasan yang dipilih;
5. Saya juga tidak menelusuri secara terarah dan terfokus terhadap bagaimana jaringan intelektual para kiai pesantren dengan pesantren lainnya walaupun saya menyinggung di dalamnya dan hubungannya terhadap pemilihan kitab ajar di pesantren tertentu;
6. Disertasi ini sangat mungkin untuk dikembangkan, diteliti ulang, dan dilihat dari perspektif-perspektif yang lain. Oleh karena itu, diperlukan pengembangan lebih lanjut dari peneliti-peneliti lainnya sehingga dapat melengkapi perspektif yang telah digagas dan ditemukan dalam penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik dan Sharon Siddique (ed). *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1989

Abdullah, Taufik dan Sharon Siddique (ed). *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapura: ISEAS, 1987

Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Al-'adwiy. "*Hashiyah al-'Allamah al-'Adwiy 'alā sharḥ al-Imam al-Zarqāni 'alā matn al-'Izyah fi al-Fiqh al-Malikiy* Juz 3, Lebanon: Da"r al-Kitāb, tt

Ali, Mukti. *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, Jakarta: Rajawali Press, 1987

Ali. Atabik, Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Qāmus Krapyak al-'Aṣri 'Arabi-Indunisī* Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta, 1996

Aliade. Mirce (ed.), *The Encyclopedia of Islam, Vol. 14,* New York: Macmillan Publishing Co. 1987

Abdullah,Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historis,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Asrohah, Hanun. "Pelembagaan Pesantren: Asal-usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa" *Disertasi* SPS IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002

Asrohah, Hanun. *Pesantren di Jawa: Asal-Usul, Perkembangan Pelembagaan,* Jakarta: Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Kemenag dan INCIS, 2002.

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III* Jakarta: Prenadamedia Group, 2014

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Merdornisasi Menuju Milenium baru*, Jakarta: Logos, 2002

Azra,, Azyumardi. 'Liberalisasi Pemikiran NU' dalam pengantar dalam buku Mujamil Qomar, *NU "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, 2002

Azra, Asyumardi. "Sekali Lagi Ikhwal Pesantren", resonansi Republika, 22 Desember, 2005

Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamā' in the*

seventeenth and eighteenth Centuries, Nort America: University of Hawai'I Press, 2004

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timut Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994

Bāri, Muhammad ibn Aḥmad ibn 'Abd al-. *al-Kawākib al-Durriyah 'ala Mutammimah al-Jurūmiyah,* Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, tt.

Badri, M. Abdullah. "Darah Biru dan Semiotika Kekuasaan" *Majalah Edukasi* Edisi xxxix/thn xviii/Juni/2009

Baso, Ahmad. *Pesantren Studies 2a*, Jakarta: Pustaka Afid Jakarta, 2012

Barton, Greg and Greg Fealy. *Nadlatul Ulama, Traditional Islam, and Modernity in Indonesia*, Victoria: Monash University, 1996

Bierstedt, Robert. *The Social Order*, Tokyo: Mc Graw-Hill Kogakusha Ltd., 1970

Bourdiue, Pierre. *Distinction: a social critique of the judgment of taste.* London: Routledge & Kegan Paul, 1984

Bruinessen, Martin van. "Tradisionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," dalam Farish A. Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen, *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam: Amsterdam Univerity Press, 2008

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat.* Cet.1, Bandung: Mizan, 1995

Brusawiy, Isma'il Haqqiy al-, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān* , tt: Maktabah Uthmaniyah, 1331 H

Chijs, J. A. van der. "Bijdragen tot de Geshiedenis van het Inlandsh-Indie: aan Officiele Bronnen Ontleend Door" *TBC,* XIV, 1864, 228-231

Damapoli,Muljono. *Pesantren IMMIM: Pencetak Muslim Modern,* Jakarta: Raja Grafindo, 2011

Daulay, Haidar Putra. *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, cet. II, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007

Daulay, Haidar Putra. *Dinamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009

Dasuki, Abdul Hafiz. "The Pondok Pesantren: an Account of Its Development in Independent Indonesia (1965-73), *thesis* McGill Univeristy, Montreal, 1974

Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa,* Yogyakarta: LkiS, 1999

Direktorat Pedidikan Madrasah, *Ensiklopedia Madrasah*, Jakarata: Direktorat Pendidikan Madrasah Kemenag RI, 2016

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, ed.revisi, Jakarta:LP3ES, 2011

Dhofier, Zamakhsyari. *The Pesantren Tradition: The Role of The Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Jawa*, Arizona: Arizona State University, 1999

Dhofier, Zamakhzari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Kyai,* Jakarta:LP3ES,1982

Effendy, Bachtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* Jakarta: Paramadina, 2009

Eliade, Mircea (ed). *The Encyclopedia of Islam: an Islamic Version of the Encyclopedia of Religion* Vol. one, New York: Macmillan Publishing Company, 1987

Eikelman, Dale F. "The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction", *Comparative Studies in Society ad History,* Vol. 20, No. 4 (Oct. 1978), pp. 485-516

Esposito, John L. (ed). *The Oxford History of Islam*, New York: Oxford University Press, 1999

Echols, Jhon M. and Hasan Sadzily. *an English Indonesian Dictionary*, Jakarta: Gramedia, 1996

Geertz, Cliffort. *The Religion of Jawa*, Chicago: University of Chicago Press, 1976

Ghoni, Abdul. "Fikih Toleransi di Pesantren dalam Perspektif Sosiologi Hukum" *Disertasi* SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016

Robert Gleave, *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory,* Edinnburgh: Edinburg University Press, 2013

Fadjar, Malik. *Reorientasi Pendidikan Islam,* Jakarta: Yayasan Fadjar Dunia, 1999

Fealy, Greg. "Wahab Chasbullah, Trationalism and the Political Development of Nahdlatul Ulama" on Greg Barton and Greg Fealy (eds), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Merlbourne: Monash Asia Institute Monash University, 1996

Fox, James J. "Currents in Contemporary Islam in Indonesia" *Paper* presented at Harvard Asia Vision 21 29 April-1 May 2004, 8

Hasyim, Syafiq. *Islam Nusantara dalam Konteks: Dari Multikulturalisme hingga Radikalisme*, Yogyakarta: Gading, 2018

Hing, Lee Kam. *Education and Politics in Indonesia 1945-1965*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1995

Horikoshi,Hiroko. "A Traditional Leader in a Time of Change: The 'Kijaji' and 'Ulama' in West Java." Ph.D Thesis, The University of Illinois at Urbana-Champaign.

Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan sosial* Jakarta: P3M, 1987

Husain, Syed Sajjad & Syed Ali Ashraf. *Krisis Pendidikan Islam*, terj., Bandung: Risalah, 1986

Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, New York: Collier Books, 1962

Jakcson, Philip W. (ed.), *Hand Book of Research on Curriculum*, New York: Macmillan Publishing Company, 1999

Idi, Abdullah. *Pengembangan Kurikulum: Teori dan Praktek*, Jakarta: Media Pratama, 1999

Ihsan, Hamdani dan Fuad Ihsan. *Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2001

Iksan. "Tradisi Kitab Kuning Fiqih di Pesantren: Studi Fenomenologis terhadap enam madrasah berbasis pesantren di Jawa Timur" tesis master, IAIN Sunan Ampel, 2009

Iksan. "Pendidikan Agama dan Keagamaan Pasca Undang-Undang Sisdiknas Nomor 20 Tahun 2003" dalam Iksan Kamil Sahri (ed), *Pendidikan, Agama, Politik dan Multikulturalisme,* Surabaya: Saf Press, 2014

Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010

Kattsoff, Louis O., *Pengantar Filsafat*. Terj. Cet.ix, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004

Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 1980

Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Umat Islam,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Lammens,H. *Islam, Beliefs and Institutions*, New Delhi: Oriental Books, 1979.

Lukens-Bull, Ronald. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Jawa*, New York: Pilgrave Macmillan, 2005

Majid, Abdul. *Tarjuman,* Surabaya: Toko Hidayah, tt.

Machasin. "Struggle for Authority: Between Formal Religious Institution and Informal-Local Leaders" dalam Azyumardi Azra, dkk (eds), *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century*

Indonesian Islam, Netherlands:International Institute for Asian Studies, 2010

Mastuhu, *Menata Ulang Pemikiran Sistem Pendidikan Nasional dalam Abad 21,* Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2003

Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999

Muhajir. "Pergeseran Kurikulum Madrasah dalam Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional" *Disertasi* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011

Malisi, M. Ali Sibram. "Pembaharuan Pendidikan Pesantren: Studi Kasus pada Pesantren Rasyidiyah Khalidiyah Amuntai Kalimantan Selatan" Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012

Mansournoor, Iik. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990

Mochtar, M. Masyhuri. *Dinamia Kitab Kuning di Pesantren,* Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1436 H

Muzhar, Atho'. "Religious Education and Politics in Indonesia: A Preliminary Study of Islamic Education and Politics, 1966-1979", *Thesis* University of Queensland, 1981

Manfred Ziemek. *Pesantren Dalam Perubahan Sosial,* Jakarta:P3M,1986

Muhaimin, Abdul Ghafur. "The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims" *Disertasi*, Canberra: ANU, 1995

Madjid, Nurcholis. *Bilik-bilik Pesantren:Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997

Meyer, Heinz-Dieter and Brian Rowan (eds). *The New Institutionalism in Education,* Albany: State University Press of New York, 2006

Muhaimin. *Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam di Sekolah, Madrasah, dan Perguruan Tinggi*, Jakarta: Raja Grafindo, 2009

Nabiel, M. (ed). *Muslim Subjectivity: Spektrum Islam Indonesia,* Yogyakarta, Insan Madani, 2017

Nasution, Harun (ed.), *Tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah: Sejarah Asal Usul dan Perkembangannya*,Tasik Malaya: IAILM, 1990

Nata, Abuddin. *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan,* Jakarta: Rajawali Press, 2012

Nata, Abuddin. *Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: UIN Press, 2006

Nata, Abuddin. *Manajemen Pendidikan Islam: Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003

Nata,Abuddin. *Ilmu Pendidikan Islam dengan Pendekatan Multidisipliner*, Jakarta: Rajawali Press, 2010

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam,* Jakarta: Raja Grafindo, 2013

Nata, Abuddin (ed). *Kapita Selekta Pendidikan Islam,* Bandung: Angkasa, 2003

Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, Jakarta: Rajawali Press, 2015

Nasution, Harun, dkk, *Ensikopedia Islam Indonesia*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992

Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam,*Jakarta: Bulan Bintang, 1983

Nuh, Nuhrison M. (ed). *Peranan Pesantren dalam Mengembangkan Budaya Damai,* Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2010

Nazir, Moh., *Metode Penelitian,* Bogor: Ghalia Indonesia, 2005

Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World,* New York: KPI, 1987

Noor, Farish A. Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen, *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam: Amsterdam Univerity Press, 2008)

Ritzier, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda.* Terj., Jakarta: Rajawali Press, 1992

Reid, Anthony, and Michael Gilsenan. *Islamic Legitimacy in Plural Asia,* New York: Routledge, 2007

Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, volume two: Expansion and Crisis,* Thailand: Silkworm Books, 1993

Rieklef, M.C. *Mystic Synthetics in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries,* Norwalk: East Bridge, 2006

Rozaki, Abdur, *Menabur Karisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Regim Kembar di Madura*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004

Tafsir, Ahmad, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000

Sedgwick, Mark, *Against the Modern World Traditionalism and the Secret of Intelectual History of the Twentieth Century*, New York: Oxford University Press, 2004

Yusqi, Ishom, dkk, *Mengenal Konsep Islam Nusantara*, Jakarta: Pustaka STAINU, 2015

Ghazali, Bahri, *Pesantren Berwawasan lingkunga*n, Jakarta: CV. Prasasti, 2001

Goodlad, John I., *The Changing School Curriculum*, New York: The Fund for the Advancement of Education, 1966

Latief, Abdul Madjid, *Manajemen Pendidikan Islam: Konsep, Aplikasi, Standar, dan Penelitian,* Jakarta: Haja Mandiri, 2015

Lukens-Bull, Ronald, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Jawa*, New York: Pilgrave Macmillan, 2005

Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia I, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud, 1983

Kelly, A. V., The Curriculum Theory and Practice, London: London Sage, 2009

M. Ahmad, et,all, *Pengembangan Kurikulum*, Bandung: Pustaka Setia, 1998

Pranowo, Bambang, *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011

Philip W. Jakcson (ed.), *Hand Book of Research on Curriculum*,New York: Macmillan Publishing Company, 1999

Rahim, Husni, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 2001

Rahardjo, M. Dawam, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1995

Ricklefs, M. C., *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawad an Penentangnya dari 1930 ampai sekarang,* Jakarta: Serambi Ilmu semesta, 2013

Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press, 2000

Schutz. Alfred, edited by George Walsh & Frederick Lehnert, *The Phenomenology of the Social World,* Nortwestern: Nortwestern University Press, 1967

Setianngsih, Dwi, dkk. Islam di Indonesia Pasca Orde Baru, Surabaya: Imtiyaz, 2015

Suwito, *Sejarah Sosial Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008

Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Rajawali Press, 1987

Eka Srimulyani, *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia*, Negotiating Public Spaces, Amsterdam University Press, 2012

Syarif, Jamal, *Dinamika Lembaga Pendidikan Ma'arif NU dalam Sistem Pendidikan Nasional,* Banjarmasin: Antasari Press, 2014

Steenbrink, Karel A., *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pesantren, Madrasah, Sekolah,* Jakarta: LP3ES, 1987

Steenbrink, Karel A., *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pesantren, Madrasah, Sekolah,* Jakarta: LP3ES, 1986

Umar, Nasaruddin, *Rethinking Pesantren,*Jakarta: Kompas Gramedia, 2014.

Tafsir, Ahmad, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000

Tafsir, Ahmad. "Tarekat dan Hubungannya dengan Tasawuf" dalam Harun Nasution (ed.), *Tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah: Sejarah Asal Usul dan Perkembangannya,* Tasik Malaya: IAILM, 1990

Tim Analisis Statistik Pendidikan Islam, *Analisa dan Interpretasi Data pada Pondok Pesantren, Madrasah Diniyah, dan Taman Pendidikan Qur'an tahun pelajaran 2011-2012,* Jakarta: Islamic Directory of Ministry of Religious Affairs

Tim Pondok Pesantren Al Fithrah, *Visi Misi, dan Nilai-Nilai*, Juklat Pesantren Al Fithrah, 2016

Turam, Berna, *Between Islam and the State* (California: Stanford University Press, 2007)

Walsh, George & Frederick Lehnert, *The Phenomenology of the Social World,* Nortwestern: Nortwestern University Press, 1967

Wawan Wahyudin, "Kebijakan Politik Pendidikan Orde Baru dan Reformasi" *Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2010

Yafie, Ali. *Syariah,* "Thariqah dan haqiqah" dalam kumpulan Artikel Yayasan Paramadina, Budhi Munawar Rachman (ed),*Kontktualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah,* Jakarta:Paramadina Press,tt

Al-Zarnuji, *Ta'līm al-Muta'allim,* Surabaya: Al-Hidayah, tt.

Ziemek, Manfred, *Pesantren Dalam Perubahan Sosial,* Jakarta:P3M,1986

Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Jawa,* Leiden: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 2002

Zuhdi, Muhammad, "Political and Social Influences on Religious School: A Historical Perspective on Indonesian Islamic School Curricula" *thesis* on McGill University Montreal, 2006

Zuhri, Saifuddin, *Guruku Orang-orang dari Pesantren*, Bandung: al-Ma'arif, 1974

Jurnal

Abasa, Angel, "Islamic Education in Southeast Asia", *Current Trend in Islamic Ideology,* 2005 September 12th, p. 97

Bruinessen, Martin van, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library" *Bijragen tot de Taal-, Land-en Volkenkeunde*, deel 146, 2/3de Afl. (1990), p. 227

Chen Noraini Hashim and hasan Langgulung, "Islamic Religious Curriculum in Muslim Countries: The Experiences of Indonesia and Malaysia" *Bulletin of Education and Research*, June 2008, Vo. 30 no. 1, p.6

DiMaggio, Paul J. and Walter W. Powell, "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields" American Sociological Review, Vol. 48, No. 2 (Apr., 1983), 147-160

Geertz, Clifford."The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker" *Comarative Studies in Sociaty ad History,* No. 2 (Jan., 1960), 229-230

Hartshorne, Hugh, "Sociological Implications of the Character Education Inquiry" *American Journal of Sociology,* Vol. 36, No. 2 (Sep.1930). 251

Hashim, Chen Noraini and hasan Langgulung, "Islamic Religious Curriculum in Muslim Countries: The Experiences of Indonesia and Malaysia" *Bulletin of Education and Research*, June 2008, Vo. 30 no. 1, p.6

Ireson, Corinne Crain, "English in the Integrated Curriculum, *The English Journal,* Vo. 25 No. 6 (Jun, 1936), 486

Isbah, M Falikul, "Religiously Committed and Prosperously Deeveloped: the Survival of *pesantren* salaf in modern Indonesian Islamic education" *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, vol. 46, no. 1 (2012), p. 84

Lubis, Maimun Aqsha, etc. "Integrated Islamic Education in Brunai Darussalam: Philosophical Issues and Challenges", *Journal of Islamic and Arabic Education 1* (2), 2009, 51-60

LP3ES-Forum Sebangsa-AusAID, "The Role of Pesantren to Support Community Network and to Deevelop Peaceful Co-exixtence in Indonesia: A Mapping and Assessment" *Laporaan Penelitian LP3ES,* Juni 2005

Pohl, Florian, "Islamic Education and Civil Society: Reflection on the Pesantren Tradition in Contemporary Indonesia" *Comparative Education Review*

Vol. 50, No. 3, Special Issue on Islam and Education (August 2006), pp. 389-409

Mansournoor, Iik Arifin, "Islam in Brunai Darussalam: Negotiating Islamic Revivalism and Religious radicalism" *Journal Islamic Studies* No. 1 (spring, 2008), pp. 72-74

Mas'ud, Abdurrahman, "Sejarah Pesantren dari Walisongo hingga Kini ", *Jurnal Yustisia*, edisi 18, tahun VII/2000, 32

Thomas, R. Murray, "The Islamic Revival and Indonesian Education"*Asian Survey*, Vol. 28, No. 9 (Sep., 1988), pp. 897-915, http://www.jstor.org/stable/2644797 (accesed 07 September 2014);

Talbani, Aziz, "Pedagogy, Power, and Discourse: Transformation of Islamic education" *Comparative Education Review,* vol. 40 No. 1 special issue on religion (Feb. 1996), pp. 73-74;

Shoemaker, Betty Jean Eklund. "Education 2000 Integrated Curriculum", *The Phi Delta Kappan,* Vo. 72 No. 10 (Jun., 1991), 793

Steiner, Kesrtin, Madrasah in Sipangore: Tradition and Modernity in Religious Education, *Intelectual Discourse*, 19 2011, 44

Sirri, Mun'im, "The Public Expression of Traditional Islam: the *Pesantren* and Civil Society in Porst-Suharto Indonesia" *The Muslim World*; Jan. 2010; pp. 60-74

Sirri, Mun'im, " The Public Expression of Traditional Islam: the Pesantren and Civil Society in Post-Suharto Indonesia" *The Muslim World,* Jan. 2010; pp. 60-74

Wahid, Abdurrahman, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan,* Jakarta: LP3ES, 1995

Zuhdi, Muhammad, "The 1975 Three-Minister Decree and the Modernization of Indonesian Islamic Schools", 36-37

Zuhdi, Muhammad, "Modernization of Indonesia Islamic Schools Curricula, 1945-2003" *International Journal of Inclusive Education*, Vol. 10, No. 4-5, July-September 2006, pp.4121-422

Zuhdi , Muhammad "The 1975 Three-Minister Decree and the Modernization of Islamic Education in Indonesia." *American Educational History Journal*, 32, (2005) 36-43

http://husnirahim.blogspot.com.au/2007/12/pengakuan-madrasah-sebagai-sekolah-umum.html

http://ditpdpontren.kemenag.go.id/profil-direktorat-pd-pontren/ diakses pada 24 Agustus 2016

Undang-Undang Nomor 2 tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional

Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional

Rancangan Undang-Undang Madrasah dan Pesantren (Draft Fraksi PKB)

Peraturan Pemerintah No. 28 tahun 1990

Peraturan Pemerintah No. 29 tahun 1990

Peraturan Pemerintah No. 55 tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan

Peraturan Menteri Agama Nomor 13 Tahun 2014 tentang Pendidikan Keagamaan Islam

Surat Keputusan Direktur jenderal Nomor 5839 Tahun 2014 tentang Pedoman Pendirian Pendidikan Diniyah Formal

Peraturan Menteri Agama Nomor 18 Tahun 2015 tentang Satuan Pendidikan Muadalah pada Pondok Pesantren

Surat Keputusan Direktur jenderal Nomor 6030 Tahun 2015

Surat Keputusan Dirjen Pendidikan Islam nomor 1293 tahun 2016

SKB 3 Menteri 24 Maret tahun 1975 tentang pengakuan madrasah

Baba-bata.net

Langitan.net

Alfithrah99sby.org

Alfithrah.ac.id

Banyuanyar.com

http://www.alkhoirot.com/silsilah-bani-itsbat/

https://dosenit.com/ilmu-komputer/info-kampus/kelebihan-dan-kekurangan-matrikulasi

INDEKS

L

M

N

P

S

T

W

GLOSARIUM

Aqidah : Ilmu teologi dalam Islam

Akhlak : Sebutan untuk etika Islam atau ilmu yang mempelajari etika Islam

Arudh : Disiplin ilmu pengetahuan yang membahas tata cara syair Arab berdasar *wazan-wazan* yang ada.

Balaghah : Ilmu Sastra bahasa Arab

Bandongan : Metode belajar secara bersama-sama dengan cara guru atau kiai membaca dan mengartikan dalam bahasa setempat dan santri mencatat

Barokah : Konsep abstrak tentang karunia Tuhan yang mendatangkan kebaikan bagi manusia

Cungkup : Bangunan yang dibangun dekat dengan kuburan

Dayah : Lembaga pendidikan Islam Tradisional di Aceh

Fatwa : Pendapat hukum yang diberikan oleh seoran ahli agama Islam.

Fikih : Ilmu hukum Islam

Fukaha : Bentuk jamak (plural) dari kata Fakih (orang yang ahli dalam ilmu agama/fikih)

Gus : Sebutan untuk anak laki-laki seorang kiai di masyarakat Jawa.

Haul : Peringatan hari wafat seseorang yang dilaksanakan secara tahunan

I'lal : Ilmu gramatikal Arab yan berfokus pada proses bentuk perubahan kata.

I'lan : Mempertunjukkan atau mengumumkan sesuatu

Kalong : Nama hewan sejenis kelalawar. Digunakan juga untuk menyebut santri yang tidak menginap

Khadam : Sebutan untuk pelayan kiai.

Kawula/Kabuleh : Nama lain untuk khadan di kalangan pesantren. Kawula digunakan di pesantren Jawa dan Kabuleh digunakan di pesantren Madura.

Kiai : nama tokoh untuk pimpinan pesantren atau tokoh agama di kalangan masyarakat Jawa, Madura, dan Indonesia pada umumnya.

Kitab Kuning : buku bertuliskan tulisan Arab yang digunakan di pesantren.

Lalaran : metode mengaji dengan menghafal

Langgar : Musala; tempat beribadah; tempat belajar al-Qur'an.

Lora	:	Sebutan untuk anak laki-laki seorang kiai di masyarakat Madura.
Maqbarah	:	Penyebutan untuk makam para leluhur pesantren
Manaqib	:	Kisah sahabat Nabi atau ulama yang dimuliakan
Mbah	:	Kakek/Nenek/Buyut atau sebutan untuk yang dituakan
Mukim	:	berdiam diri di satu tempat.
Murshid	:	Pimpinan sebuah tarekat yang mendapat hak untuk membaiat para anggota tarekat, para imam khususi dalam tarekat tersebut, dan para khalifah pada tarekat di mana ia menjadi murshid.
Ning	:	sebutan untuk anak perempuan seorang kiai di pulau Jawa dan Madura.
Nyai	:	sebutan untuk istri seorang kiai
Nahwu	:	Ilmu gramatikal Arab yang berfokus pada harakat akhir kata atau kalimat.
Pondok Pesantren	:	Lembaga pendidikan Islam tradisional yang ada di Indonesia
Pesantren	:	Lihat Pondok Pesantren
Pendapa	:	Tempat menemui tamu
Qawafi	:	Ilmu yang menekankan hal ikhwal akhir syair Arab.
Sareng	:	Santri atau kawula yang menemani Gus atau Lora
Sepuh	:	Tua
Surau	:	Tempat salat, tempat mengaji
Sorogan	:	metode belajar dengan dibaca satu per satu
Saraf	:	Ilmu gramatikal Arab yang mempelajari bentuk-bentuk kata dalam bahasa Arab.
Santri	:	Sebutan untuk siswa atau murid di pesantren
Tabarruk/an	:	Usaha mengambil berkah atau barokah
Tahlilan	:	Membaca kalimat lā ilāha illa Allāh; sebutan untuk tradisi mendoakan orang yang meninggal di kalangan komunitas Islam Tradisional.
Tarekat	:	Ordo Tasawuf Praktikal yang biasanya dinisbatkan kepada nama seorang tokoh Islam atau nama pendirinya
Tauhid	:	Ilmu Teologi dalam Islam
Tafsir	:	nama cabang keilmuan yang digunakan untuk memahami al-Qur’an

Tirakat	:	Upaya menahan hawa nafsu dengan cara berpuasa, mengerjakan amalam-amalan tertentu, atau dengan cara hidup sederhana
Wetonan	:	Sama dengan Bandongan

Riwayat Hidup

Iksan Kamil Sahri, anak pertama dari pasangan H. Kamil dan Hj. Siti Maymunah (almh.) ini menamatkan sarjana strata satunya di IAIN Sunan Ampel, Surabaya pada 2006 dengan skripsi berjudul "Embrio Terorisme di Pesantren: Studi Analisis Teks Kitab Kuning" dan menyelesaikan program magisternya di tempat yang sama pada 2009 dengan tesis berjudul "Tradisi Kitab Kuning di Pesantren: Studi atas 6 pesantren di Jawa Timur". Selain itu Iksan juga pernah tercatat menjadi mahasiswa PhD (PIES Program) di Australian National University, Australia selama kurun waktu 2016 dan juga pernah mengambil sertifikat *Training and Facilitating* dan *Livelihood and Market* di Coady International Institute ST. Francis Xavier University, Canada pada 2013.

Iksan saat ini adalah dosen tetap Jurusan Tarbiyah Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya dan menjadi Dosen Luar Biasa di Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, UIN Sunan Ampel Surabaya. Selain sebagai dosen, ia juga menjabat sebagai Direktur Lembaga Penelitian STAI Al Fithrah, Surabaya dan Pimpinan Redaktur Jurnal Tarbawi STAI Al Fithrah. Selain aktif di dunia akademik, Iksan juga tercatat sebagai anggota Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama (LDNU) Provinsi Jawa Timur. Ia juga tercatat pernah mengajar dan menjadi Wakil Kepala Sekolah Bidang Kurikulum di MI dan MTs. Al-Islamiyah, Pakondang Sumenep (2001-2002), guru di madrasah Nizamiyah, Galis Bangkalan (2006-2009), guru di Sekolah Alam Insan Mulia Surabaya-SAIMS- (2009), dan guru Sekolah Menengah Pertama Islam Jati Agung, Sidoarjo (2009-2013). Selama menjadi mahasiswa, Iksan pernah menjadi Ketua Senat Mahasiswa Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel (2004-2005), ketua PMII Komisariat Sunan Ampel, Surabaya (2004), dan pernah menginisiasi program wakaf mengajar ngaji untuk anak-anak tidak mampu di Surabaya (2006-2012).

Dalam bidang karya buku yang ia tulis dan editori adalah: buku *Fiqih Akhlaqi* (2010), *Manajemen Pendidikan Islam* (2013), *Pluralisme dan Islam Moderat NU untuk Indonesia* (2014), *Perawan: Konsep Islam dan Persepsi Muslimah Muda* (2014), *Falsafah Jawa* (2014), *Fiqh al Khamsah* (2015), *Pendidikan, Agama, Politik, dan Multikulturalisme* (2015), dan *Islam Komprehensif* (2015).

Sedangkan artikel yang pernah ia tulis adalah "Makna Lebaran-Idul Fithri" *Majalah Auleea* Juni 2018, "Malam Seribu Bulan Amal Keabadian" *Majalah Auleea* Mei 2018, "Tatkala al-Qur'an Bicara Pasangan Hidup" *Majalah Auleea* April 2018, "Mengenal Kepemimpinan di Pesantren" *Pekan Ngaji 3* Pondok Pesantren Bata-

bata, 20 Januari 2018, "The Struggle of Traditional Islam in Indonesia: Responses to State Intervention on the Pesantren's Orthodoxy" *Proceeding of the International Cobference on muslim society and thought*, 3-4 Oktober 2017, Surabaya – Indonesia, "The Ideology on Traditional Muslim in Indonesia" *Contemporary Indonesia-Australia Conference*, Australian Embassy and PPIM, 2017, "Merenda Cinta untuk Nabi" *Majalah Auleea* Desember 2017, "Barokah" *Majalah Auleea* November 2017, "ICT dan Perubahan Budaya di Indonesia: Kajian atas Penggunaan ICT Kecenderungan Perubahan Budaya Masyarakat Indonesia" *Jurnal Tarbawi* STAI Al Fithrah Vol. 9 Tahun 2017, "Filosofi Memberi dalam Islam" *majalah Auleea* Oktober 2017, "Merdeka dari Hoax ala Islam" *Majalah Auleea* Agustus 2017, "Aktualisasi Bahasa dalam Kehiduoan Bersama" *pekan Ngaji 2* Pondok Pesantren Mambaul Ulum Bata-bata 07 Februari 2016, "Penanaman Nasionalisme Melalui Kearifan Lokal dalam Pendidikan Agama Islam di Sekolah Dasar" *Jurnal Tarbawi* STAI Al Fithrah 2015, "Pengukuran Ranah Psikomotorik Mata Pelajaran Fiqih di SMP Jatiagung, Sidoarjo" Jurnal Tarbawi Vol. 2015, "Narkoba, Blater, dan Madura" *Koran Madura* 2013, "Gratifikasi Seks dan Pejabat Publik" *Koran Madura* 2013, "Studi Acuan Nilai pada Sistem Evaluasi Pendidikan" *Jurnal Tarbawi* Vol. 6 2013, "Teologi Pasar" *Radar Madura* 2010, "Sekali Lagi tentang Intelektual Moralis" *Radar Madura* 2010, "Semalam di Makam Gusdur" *Harian Surya* 2010, "Pendidikan Seks Berbasis Fikih *Jurnal Pendidikan Islam Kopertais 4* Vol. 05 September 2010, "Video Mesum Mercusuar dan Pentingnya Pendidikan Seks Berbasis Agama" *Radar Madura* 2009, "Kabuleh, Barokah, dan Ladunni" *radar Madura* 2009, "Sakrasi Keilmuan di Pesantren" *Radar Madura* 2009, "Filsafat Mati "Ra Abduh in Memoriam"' *Radar Madura* 2009, "Lora Bodoh dan Santri Pintar" *Radar Madura* 2009, "Zakar dan Orkestra Kemiskinan" *Duta Masyarakat* 2008, "Saatnya Dunia Berubah" Cara Siti Fadhilah Merubah Dunia" *glocalmagzcom* 2008, "Uji Banding OS: Windows, Linux, dan Macintosh" *Majalah Glocal* Edisi 2 2007, "Global Warming, so What?" *glocalmagz.com* 2007, "Cerahnya Kisah Indonesia di Warung Fiksi" *Harian Surya* 2007, "Menabrak Tradisi Mencari Jatidiri" *Ahmad Wahib Award 2005* .

Saat ini penulis tinggal di Surabaya, ia dapat dihubungi melalui email pribadinya ihsanmaulana99@gmail,com.

BHINNEKA TUNGGAL IKA
N
U
SEKOLAH PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
2018